5/4

العقلاني

من أجل ترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

يناير 2016



مركز الدراسات النقدية للأديان

العقلاني

مجلة غير دورية تُعنى بترسيخ
رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

ISSN: 2054–5193

تصدر عن مركز الدراسات النقدية
للأديان، لندن

المدير المسئول: محمد محمود

المراسلات باسم المركز:

contact@criticalcentre.org

قواعد الكتابة للمجلة

يُرجى مراعاة القواعد التالية عند بعث المواد للمجلة:

1. أن يكون حجم المادة ما بين 4000 و 6000 كلمة وفي حالة تجاوز ذلك لابد من الاتفاق المسبّق مع إدارة التحرير.

2. صفّ المادة إلكترونيا باستخدام برنامج ورد (Word).

3. استخدام الأرقام العربية بدلا من الأرقام الهندية.

4. استخدام علامة اقتباس ثنائية عند اقتباس نص: " ... النص المقتبس ... ".

5. وضع رقم الاقتباس بعد علامة الاقتباس النهائية من غير مسافة وبدون قوسين: " ... النص المقتبس ... "[2] مواصلة النص ...

6. وضع الهوامش والملاحظات المرقّمة في آخر المادة وليس في أسفل كل صفحة منها. توضع الهوامش تحت كلمة **هوامش** (بالخط العريض) وتظهر كعنوان جانبي على اليمين.

7. وضع المراجع وفق الترتيب الآتي:

اسم المؤلف كاملا (من غير لقب علمي مثل دكتور أو بروفيسر)، **عنوان المرجع** (بالخط العريض) (مكان النشر: الناشر، سنة النشر، الطبعة (من الطبعة الثانية فلاحقا))، رقم الصفحة (ص 20 أو ص 20–25).

8. إذا تكرّر المرجع مباشرة يظهر تحت: المرجع نفسه، رقم الصفحة.

9. إذا تكرّر المرجع لاحقا يوضع اسم المؤلف الأخير، ثم **العنوان** بالخط العريض، يتبعه رقم الصفحة.

10. إرفاق تعريف قصير بالمؤلف لا يتجاوز الخمسين كلمة.

العقلاني

العدد 4/ 5
يناير 2016

المحتويات

العقلاني

العدد 4/ 5

يناير 2016

المساهمون

عشاري خليل باحث زائر في كلية القانون بجامعة واشنطون، مدينة سياتيل بالولايات المتحدة الأمريكية. يركِّز على البحث في مشكلة الفساد القضائي في السودان وفي الدول العربية، وعلى إعادة كتابة دراساته السابقة في مجالات اللسانيات الاجتماعية، والثقافة، والعنف الجماعي، والرق، والفساد في المجتمعات المحلية، والعمل الإنساني، من منظور فلسفة القانون وعلوم الفيكرة والدماغ والترجمة العملية للمعرفة لأغراض مقاومة تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الدينية.
نال شهادة الدكتوراه في اللسانيات الاجتماعية من جامعة جورجتاون بالولايات المتحدة الأمريكية (1979)، ودرَّس في جامعة الخرطوم، وجامعة جوبا بجنوب السودان، والمعهد الدولي للغة العربية بالخرطوم، وكلية كولبي بالولايات المتحدة، وجامعة أديس أبابا بإثيوبيا، وجامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. وعمل موظفا أو مستشارا في منظمة اليونيسف بالأمم المتحدة في السودان القديم بشقَّيه، وكينيا، وبوروندي، والمملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة، واليمن.

مهدي عزيز أكاديمي وباحث تونسي، أستاذ الدراسات الإسلامية بكلية اللاهوت والدراسات الدينية بجامعة لوفين (Leuven) ببلجيكا.
الأستاذ بشير ماشطة أستاذ تاريخ والأستاذ علي بن رجب أستاذ أدب عربي.

دانيال بالز (Daniel Pals) أستاذ جامعي أمريكي. تشمل اهتماماته التاريخ الأوربي والأمريكي الديني المعاصر، وتاريخ المواجهة بين العلم والدين، وطبيعة التفسير في الدين والتاريخ والعلوم الإنسانية.

عشاري خليل

نبوة محمد
وواقع المسلمين المعاصر

أقدم في هذه الدراسة قراءتي لكتاب **نبوة محمد: التاريخ والصناعة، مدخل لقراءة نقدية** من تأليف د. محمد محمود. وهي قراءة تفكيكية خلال عدسة النظر في أوضاع السودان تحت حكم المثقفين الإسلاميين المتحالفين مع العسكر.

لا أنظر إلى الدولة الإسلامية كفكرة مجرّدة، أو كمنظومة من التوجيهات المتمثلة في معمار الشريعة الإسلامية كما هو مرسوم في نصوص القرآن والحديث أو في القواعد الفقهية. بل أعرِّفها فقط كحقيقة مادية قائمة بالبرمجة المستمرة على أرض الواقع، هنا في السودان، حيث ظل يتم تطبيق الشريعة الإسلامية بصورة "صحيحة" عبر أكثر من ثلاثين عاما منذ العام 1983.

أميز بين "الإسلاميين" أصحاب البرنامج السياسي المشاركين في تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة، من جهة، وجموع المسلمين العاديين، ضحايا عنف الدولة الإسلامية الدينية وقهرها وإرهابها، من جهة أخرى. المجموعة الأولى وبرنامجها محل الانتقاد في هذه الدراسة.

عشاري أحمد محمود خليل

أكتوبر 2015

المحتويات

1

هذا الكتاب

1.1 أهمية الكتاب

كتاب **نبوة محمد: التاريخ والصناعة، مدخل لقراءة نقدية** (450 صفحة، صادر من مركز الدراسات النقدية للأديان، لندن: 2013) عمل فكري لا أعرف له مثيلا بين الكتب عن نبوة الإسلام. أرى قراءته الانتقادية واجبةً على كل مسلم في العالم يقرأ اللغة العربية. وبالرغم من أن الكتاب محصور كله في موضوع نبوة محمد في مكة والمدينة، إلا أنه يثير بقوة قضايا في حاضر المسلمين في الدولة الإسلامية الحديثة، في سياق علاقة المسلم المعقدة بالإسلام الذي مركزه نبوة محمد.

يتدخل الكتاب بقوة البينة، والحجة العقلانية، وبالمعرفة، وبمحتواه، في الكيفية التي ينظر بها المسلم المعاصر إلى تنزيل نبوة محمد والدين الإسلامي في نظام الحكم والمؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة. ويتدخل في تركيب المسلم لهويته ذات الأبعاد المتعددة، التي يشكل الإسلام المرتكز على نبوة محمد أحد مكوناتها، وفي تكييف تلك الهوية. ويثير الكتابُ الوعيَ لدى القارئ، يدعوه أن يتفكّر بصورة مختلفة في مواقفه السياسية إزاء القضايا والمشكلات الحاضرة ذات البعد الإسلامي. ويدعوه أن يتأمل في خطابه اليومي، وفي ممارساته الدينية-الثقافية اليومية، وفي الطريقة التي يرعى بها نفسه والآخرين من حوله.

كذلك هو كتاب يهمّ مواطن الدولة الإسلامية الذي يعتقد في دين غير الإسلام، أو غير المعتقد في دين. على هذا المواطن قراءته، ليفهم بصورة متعمقة محركات التمييز ضد كل مواطن يتم تكييفه كمواطن "غير مسلم"، كمسيحي، أو كلاديني، أو كملحد، في الدولة التي دينها الإسلام.

يأخذ هذا الكتاب موقعه بين الكتابات الأكاديمية في مجال "نقد

الدين" بصورة عامة. لكن مجال "نقد الإسلام"، بما فيه دراسات نبوة محمد، أو الدراسات الإسلامية ما قبل الحداثة في الجامعات الغربية، هو موقعه المحدد ذو الخصوصية والاختصاص. فالمؤلف، د. محمد محمود، والذي كان رئيسا لقسم الأديان المقارنة في جامعة تفتز الأمريكية، من المهمومين بتطوير وترسيخ الرؤية النقدية للدين وللإسلام خاصة كما يظهر مثلا في كتابه المتميز عن محمود محمد طه[1] وأوراقه العلمية في المجلات والكتب الأكاديمية بالإضافة لمقالاته الصحفية والتي أراها مكونا مهما لفهم هذا الكتاب ولفهم مشروعه الفكري،[2] وهو المشروع الذي حدا به لإنشاء مركز الدراسات النقدية للأديان.

والنقد، أو هو الانتقاد، وظيفةُ "الباحث المفكر" الذي يحتاجه كل مجتمع بسبب القدرات العلمية المتخصصة، لدى هذا الباحث المفكر، لتحليل الظواهر الاجتماعية، بما فيها الظواهر الدينية والثقافية والسياسية، ولتفسيرها وتأويلها وتقييمها، بالأمانة العلمية وبالشجاعة الأخلاقية.

وهذا كتاب قوي بكل ما تحمله معاني "القوة": من حيث إنه مكتوب بلغة ذات أسلوب واضح يجعل قراءته يسيرة وممتعة ومفظِعة أيضا، ومن حيث أن موضوعه المباشر، ذا الشأن، هو نقد نبوة محمد. وهو نقد ينشئ بالتفكيك معمارا مستحدَثا هو هذا الكتاب ذاته، على أنقاض موضوع التقصي البحثي — ذلك المعمار القديم لكنه الحاضر، أي "صناعة نبوة محمد". وهو كتاب قوي بخصائص القدرة، والكفاءة، والدراية، وبمنعة سلطة المقاومة بالعلم وبالمعرفة ضد الدولة الدينية الإسلامية الحديثة.

قوة الكتاب كامنة كذلك في إحاطته بأبعاد موضوع نبوة محمد، وفي منهجه ذي المداخل المتعددة، وفي أن المؤلف يعتمد كمصادره الأساس، والوحيدة، المادة الإسلامية المعروفة المتاحة والمقبولة بصورة عامة لدى المسلمين، بما فيها القرآن والحديث والسيرة والتفسير والأخبار والتاريخ الرسمي. وقوة الكتاب في حجيته غير

المعقدة التي يترك بها المؤلف للقارئ الذي يُعمِل الاستدلال بالعقل أن يتوصل بنفسه إلى النتائج، بعد أن يبسط المؤلف أمام هذا القارئ المقدمات في البينات التي يعرفها أو لا يعرفها لكنها ذات الوضوح المقنع الآن. وبعدها يبسط المؤلف حيثيات التسبيب المنطقي لدعم الأفكار الرئيسة الواردة في الكتاب.

ومع قليل من الحفز يفسح المؤلف المجال للقارئ ليستنتج وليستنبط علّه يصل للحظة: "ألا ترى؟" — بمعنى: ألا ترى أيها القارئ أن نبوة محمد ظاهرة إنسانية صرفة؟ وأن محمدا ركَّب إلهه تركيبا، وكيَّفه وفق معطيات بيئته وتجربته الشخصية وأهدافه، لتغيير المجتمع في مكة وفي المدينة؟ ألا ترى إرهاب دولة المدينة النموذج، دولة الشريعة بعنفها وقهرها؟ ألا ترى الخيال والصناعة في تركيب الروايات في المادة الإسلامية المنسوجة نسجا لإثبات نبوة محمد؟ وبالدرجة الأولى، ألا ترى أن أوضاع التخلف الراهنة في الدولة الإسلامية الحديثة متجذرة في حضور نموذج دولة المدينة؟ وألا ترى أن أوضاع التخلف هذه يعاد إنتاجها، يوميا، في الواقع الحاضر والمستقبلي، باستلهام مخيال نبوة محمد؟

يقدم المؤلف كتابه بصورة متواضعة. يوجهه إلى كل القراء في العالمين العربي والإسلامي، بكل أجيالهم، "علّه يكون لبنة من لبنات المساهمة في المشروع الكبير لنقد الدين بصورة عامة ونقد الإسلام بصورة خاصة" (ص ك). لكن هذا الكتاب المهم ليس متواضعا، مما قد توحي به عبارة "علَّه يكون لبنة"، إذ هو كتاب يعيد ترتيب هيكلة التفكير في نبوة محمد والإسلام، ويغيّر، بصورة حاسمة، طريقة التفكير في قضايا الإسلام وفي علاقة الإسلام بالدولة وبالمجتمع في عالم اليوم في الدول ذات الأغلبية المسلمة أو ذات الأقليات المسلمة.

يقدم الكتاب مدخلا نظريا وإطارا بحثيا يمكن استخدامه لمقاربة تحليل المشكلات الحياتية في المجالات المؤسساتية العامة والخاصة التي لنبوة محمد أو للإسلام حضور مادي فيها، بالإضافة إلى الدعم

النظري لإرشاد التفكير الساعي إلى تصميم برامج للمقاومة والتغيير في هذه المجالات المؤسساتية.

ويجعلنا هذا الكتاب ننظر بعين انتقادية في الأفكار الجديدة عن إرهاصات الوفاق بين العلمانية والإسلام في إطار سياسي ديمقراطي محمي بالدسترة وحقوق الإنسان وبالمواطنة، مثل فكرة د. عبد الله النعيم في كتابه **الإسلام والدولة العلمانية**. وهي فكرة تماثل سابقاتها وصويحباتها في مجال تجديد الإسلام وتحديثه ليوائم العصر القائم على العلم، وتنتقد التجربةَ الإسلاميةَ الثابت فشلها، وتقول بعدم مشروعية استخدام أدوات الدولة لفرض الشريعة الإسلامية، وتنادي بحيدة الدولة إزاء الدين. إلا أن هذه الفكرة تأتي محددة سبقا بأطر أقرتها التجربة الإسلامية لمنتقديها المهمومين بالإصلاح والإنقاذ. وهم يقبلون تلك الأطر — بأن لا يقترحوا إلا ما يضمن عدم المساس بوجود "التجربة الإسلامية"، وهي في جوهرها تجربة سياسية يعبر عنها شكل الدولة الإسلامية الحديثة. و تدور هذه التجربة في سياق علاقات القوة والسلطة والمعرفة وتدعي أن لها وضعا خاصا لا يمكن أن يكون مثل وضع الشيوعية أو النازية أو الفاشية. وتدور المقترحات وفق اتفاق غير مكتوب من أنه طالما ظلّ بقاءُ الدولة الإسلامية مضمونا، في أي شكل من الأشكال المقبولة من الآخرين، فمن الممكن تقديم تنازلات. والتنازل هنا عدم فرض الشريعة بأدوات الدولة، وليس من المهم شكل العلمانية التي تستردفها الدولة طالما كان البقاء مضمونا. وهو بقاء يتم تفعيله، حسب نظرة د. عبد الله النعيم، باعتماد "التزام" المسلم إزاء دينه، أي أن يعمل المسلم على الاحتكام إلى الإسلام في حياته الخاصة وفي حياته السياسية العامة. توفر فكرة د. عبد الله النعيم للتجربة الإسلامية الفاشلة مخرجا أماميا من بوابة الدولة ونظامها للحكم بتخليصها من عبء الشريعة ومن عقابيل الاستفظاع العالمي لأحكامها ومن الخطر الماثل في انفضاض أعداد متزايدة من الشباب من حولها، بينما يظل ينفعل معها الشباب المتشددون

المتوترون. وتوفر الفكرة للتجربة الإسلامية، في ذات الوقت، بوابة خلفية لعودة الشريعة محمولة بالتفاعل النشط بين مجتمع المسلمين الملتزمين بدينهم، من جهة، ومدخل السياسة من جهة أخرى، كبديل مجتمعي لتدخل مباشر من قبل الدولة لفرض الشريعة، مما سيفضي، بسبب التداخل بين الفضاءات، إلى أسلمة الحياة الخاصة، وإلى أسلمة المؤسسات العامة، ثم إلى الأسلمة الخفية لنظام الحكم ذاته.

2.1 السودان كنموذج للدولة الإسلامية

أستدعي في سياق عرضي لهذا الكتاب مثال السودان، لأني أريد أن أضع لتحليل الكتاب، والذي موضوعه نبوة محمد في دولة المدينة، بعدا زمانيا ذا مكان جغرافي في الحداثة لتبيين القضايا التي يثيرها الكتاب، بصورة غير مباشرة، ليس بشأن السودان فحسب، بل بشأن كل الدول أعضاء المؤتمر الإسلامي. لكنني اخترت السودان لأنه الدولة الإسلامية التي أعرفها أكثر مما أعرف غيرها، ولأني مهتم بالسودان، وطني، ولأني مندرج في مقاومة الدولة الدينية الإسلامية فيه.

وبالدرجة الأولى، أختار السودان لأنه المثال التعريفي الصافي لإسلامية القهر والعنف وإرهاب الدولة، المثال الذي يمكن قياس الحالات التجريبية في جميع دول العالمين العربي والإسلامي على أساسه، إذ لا يوجد نظام سياسي عربي أو إسلامي معاصر تمثّل بصورة "صحيحة"، عبر ما يزيد على ربع قرن من الزمان، كامل ذاكرة نبوة محمد ودولة المدينة، دولة الشريعة، في الممارسة الخطابية وفي الممارسات الأفعالية المعززة بتكنولوجيا الوحشية المعاصرة، مثلما تمثّل تلك الذاكرةَ نظامُ الإنقاذ وحزب المؤتمر الإسلامي في السودان بقيادة تحالف المثقفين والعسكر الإسلاميين.[3]

لا يشير الكتاب بصورة مباشرة إلى أي من ذلك أعلاه عن مثال السودان، لكنه استنباط عندي سليم بالقفزة الاستدلالية من منصة تفكيك صناعة النبوة وتشريح ثقافة العنف والقهر في دولة

المدينة، في كتاب د. محمد محمود وربط ذلك بالوقائع في الوضعيات "الإسلامية" الحاضرة. وهذا الربط بين دولة المدينة النموذج والدولة الإسلامية الحديثة نسخة النموذج، هو هدف الكتاب، ونجده معبّرا عنه بصورة أكثر وضوحا في كتابات أخرى للمؤلف.[4]

1.2.1 النفاق الديني

أقرأ في هذا الكتاب أنه يحث القارئ على التعامل بجدية مع نبوة محمد ومع الإسلام. وهو تعامل يتم باستجواب المشكلات الحياتية التجريبية التي تتخلق في سياق تعبئة الإسلام الذي مركزه نبوة محمد بخطابها ومخيالها ونموذجها — تعبئتها، أي تنزيلها، في نظام الحكم، وفي المؤسسات العامة، وفي الحياة الخاصة. وأقصد بالتنزيل أن مكونات هذه المساحات المتفاعلة تصبح خاضعة للتلون والتشكل وفق حاكمية الخطاب الإسلامي المعبِّر عن الخطوط العريضة أو الدقيقة للإسلام ولنبوة محمد.

وسأظل أشير إلى هذه الفضاءات الثلاثة (نظام الحكم، المؤسسات العامة، الحياة الخاصة) الشاملة لمساحات الدولة والمجتمع والتي تحمل مادية الإسلام ونبوة محمد وتتفاعل معها، وهي مادية تتمثّل في ممارسة علاقات القوة والسلطة والمعرفة. وأحدد الفضاءات الثلاثة المتداخلة على أنها محل مقاومة تقنيات العنف والقهر والإرهاب التي تتفعّل بها تلك العلاقات. وفي هذه الفضاءات الثلاثة، يطغى الإسلاميون أصحاب الدولة الإسلامية.

لكن التعامل الجدي مع نبوة محمد والإسلام، كما هما منزلان في الفضاءات الثلاثة، له شروط ومتطلبات ولا يمكن له أن يتحقق بدون المواجهة الصريحة مع حالة النفاق العام التي يتحدث عنها المؤلف في الفصل التاسع من الكتاب (المعارضة في المدينة: المنافقون) حيث يبين أن المنافقين لم يعترفوا بسلطة محمد الدينية أو السياسية "اعترافا حقيقيا"، لكنهم سايروا مقتضيات الواقع وتظاهروا بقبول السلطة الجديدة (274). ثم يلفت المؤلف الانتباه إلى بعد تعقيدي في "ظاهرة النفاق":

> لقد أدى النفاق لإفراز وضع جديد له أعرافه وقواعده التي فرضت نفسها على محمد والمسلمين أيضا، وهو واقع يمكن أن نصفه بواقع "نفاق عام". وفي ظل واقع النفاق العام هذا أصبح الكل، المنافقون والمسلمون، أسرى ظاهرة النفاق وقواعدها. ففي مقابل تظاهر المنافقين بقبول سلطة محمد وقبول الإسلام كان لابد لمحمد والمسلمين من الاعتراف الظاهري بإسلام المنافقين وعدم الاعتداء عليهم (274–275).

فأقرأ بين السطور في النص أعلاه وفي نصوص أخرى في الكتاب، أن المؤلف يرد حالة الاستحواذ النفاقي الديني السائدة في المجتمعات المسلمة المعاصرة إلى أصول لها في القهر في دولة المدينة تحت قيادة محمد، حين كان يتم في ذلك الوقت إجبار الناس على اعتناق الدين الجديد، بالقوة العنيفة والتعذيب وإشهار الرعب. وانصاع المنافقون لذلك حفاظا على أسرهم، وأملاكهم، وأرواحهم من بطش دولة المدينة. وهي وضعية تم إنتاجها بالتمييز، باعتماد مقامية خاصة للمسلمين "المؤمنين"، من جهة، ومقامية أخرى "للمسلمين" ذوي الإسلام النفاقي، من جهة أخرى.[5]

ونجد حالة النفاق المعاصرة هذه التي ترجع أصولها لدولة المدينة متمددة في الحياة العامة ومستحوِذة على عدد مقدر من المسلمين استحواذا انتهازيا في تعاملهم مع المشكلات الحياتية التجريبية. مثالا، حين يقرر المسلم، في منافقته، كإسلامي لحظته، ملاعبة المؤسسات العامة بالمخادعة وبالخداع الذاتي. وهي مؤسسات تشمل الوزارات الخدمية، والقضاء، والأجهزة الأمنية، وكل مجال عام يتعامل معه المواطن المسلم بصورة يومية، ونزّل النظامُ في تركيبها وكيفية دورانها خطابَ نبوة محمد وخطاب الإسلام (وفي حالة السودان مثلا، فإن النفاق يتمثل كذلك في عدم اعتراف فئات تشمل عددا من إسلاميين إصلاحيين مستنيرين، لنقل، وعلمانيين وديمقراطيين، بأن الإسلاميين

في السودان، بقيادة حسن الترابي، قد طبقوا الإسلام بصورة صحيحة خلال مغامرتهم الانتهازية مع الرئيس جعفر النميري وفي صورة تمثلت فيما سُمِّي خطأ بـ "قوانين سبتمبر". والصحيح أن القوانين كانت مظاهر من الشريعة الإسلامية الصحيحة ذاتها التي لا تعرف النفاق، وإن كان حملتها الإسلاميون احتياليين أرادوا بتقنين الشريعة الصحيحة السيطرة على أجهزة الدولة، خاصة السلطة القضائية، ولم يكن من همّ لهم بإصلاح المجتمع أو الدولة أو الحياة الخاصة.)

2.2.1 الفساد

تنتج المؤسسات العامة، مناط همّ الإسلاميين، بالإضافة إلى أغراضها الضرورية، الفساد. وهي تنتجه باسم الدين وبتعبئة سلطة الدين. فالفساد هو الشكل المعاصر الأكثر بروزا في الدولة الإسلامية الحديثة، كالأثر الناتج، مثله مثل النفاق، من تنزيل نبوة محمد والإسلام في فضاءات نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة، وكالأثر المصاحب لذلك التنزيل. بسبب أن الدولة الإسلامية التي تقدم نفسها على أنها تتمثل رغبة الإله المتحدث عبر خطاب النبوة لا تعترف بالمحاسبة البشرية في الدنيا، فالحساب في يوم الآخرة. وهي تجد في تركيبات للخطاب الإسلامي تنتجها حماية لفساد منسوبيها الممكَّنين وتبريرا له. وأُعرِّف الفساد على أنه التأشير الاحتيالي المتدبر في نص القرار بشأن كل تدبير من التدابير القطاعية في المجال العام المتمثل في فضاء نظام الحكم وفي فضاء المؤسسات العامة. ويكمن مغزى الفساد في أنه يتصيّر فسادا "إسلاميا"، وفي أنه يلغي المقترحات المتفائلة بشأن احتمالات تغيير طبيعة الدولة الإسلامية.

تأخذ الملاعبة النفاقية أشكالا متعددة يتم استدعاؤها من الذاكرة في سياق المفاوضة والأداء والتفاعل بين المؤسسة العامة، الإسلامية، من جهة، و"المسلم" المتصيّر "إسلامي لحظته"، من جهة أخرى. ويخدم ذلك أغراض الطرفين حين يتحصل المسلم، بسبب إسلاميته اللَّحظية، على التدابير الخدمية المرغوبة التي تنتجها المؤسسة

الإسلامية والتي يسيطر على توزيعها الإسلاميون القابضون على مفاصل مؤسسات الدولة. وتتمظهر هذه الإسلامية اللحظية مُخَرَّجة في أشكال علاماتية، في التمتمة بالآيات القرآنية، وتخريج نتف خطاب يشيد بإسلامية المؤسسات، وفي الصلاة الاستعراضية، وفي علامة الجبهة المحكوكة كالبرهان على الهوية النفاقية أو الولاء، وبإنتاج أدائيات وظيفتها تعبئة "النفاق" الضروري. ولأن النفاق يصعب الإمساك بناصيته، أحدد له مقبضا تجريبيا، هو الفساد، بإسلاميته، من قبل الإسلاميين تحديدا، مما نجده في مجالات ذات وجود مادي في دولة الشريعة يمكن الإشارة إليها وإلى مكوناتها الاحتيالية.

3.2.1 مادية الدولة الإسلامية

في هذه الدراسة عن الكتاب، لا أكترث للدولة الإسلامية كفكرة حالِمة تعد بالفضيلة. بل أعتمد الدولة الإسلامية في ماديتها، كما هي مجسدنة في حكم المثقفين والعسكر الإسلاميين في السودان. وسأدفع بأن هذه الدولة الإسلامية ذات المادية في السودان، موجودة بالفعل، كدولة إسلامية، وهي تطبق الإسلام والشريعة الإسلامية ما وسعها التطبيق. فإن كان ذلك صحيحا، ولا أرى ما يناقضه، وإن التزمنا تفسيرا أمينا للقران والحديث، لا يكون من معنى لخطاب الإسلاميين الإصلاحيين (د. عبد الله النعيم، د. عبد الوهاب الأفندي، د. الطيب زين العابدين) الذي ينتقد التجربة الإسلامية الراهنة في السودان ثم يطرح مخرجا للتجربة الإسلامية مؤكدا بالمغالطة أنه توجد هناك، في الأفق المستقبلي، دولة إسلامية ممكنة، ذات دسترة، وقضاء مستقل، وحقوق إنسان، واحترام للمرأة ولغير المسلمين. جوهر فكرتهم هذه، ومناط المغالطة، سعيهم الفكري إلى الخلاص، بطريقة ما، من الشريعة التي باتت تستفظعها أعداد مقدرة من المسلمين والمجتمع الدولي. ينطلق الخطاب الإصلاحي من أن التطبيقات الراهنة لتنزيل الإسلام ونبوة محمد خاطئة، بطريقة غير مقصودة، ربما بسبب عدم العلم بالإسلام الصحيح وبالشريعة الصحيحة.

وحجتي في هذه الدراسة أن الدولة الإسلامية موجودة وقائمة في واقع الأمر، وأن تطبيقها للإسلام ولأحكام الشريعة تطبيق صحيح وأمين، كتطبيق. ودولة الإسلام القائمة هذه لا يشوبها في السودان مثلا إلا أنها دولة احتيالية غرضها صناعة الفساد معرفا بخصيصة الاستحواذ على المال وعلى كل ما يمكن تحويله إلى مال.

4.2.1 الخوف النفاقي والخنوع

كذلك يتداخل النفاق في المجال العام مع النفاق في المجال الخاص بسبب الخوف من رد فعل الإسلاميين بالعنف على ما قد يعتبرونه خرقا لمقتضيات الأطر الإسلامية والإجراءات والقوانين والمعايير. فتدور العمليات النفاقية على محاور كافة التقاطعات بين الدروب التي يسلكها الأفراد في أسرهم، وأهل الحي، وأعضاء الحزب الإسلامي جواسيس النظام، وشرطة النظام العام.

ولعل أكثر نواتج الخوف النفاقي انتشارا هو الخنوع، بدلالاته اللغوية في **لسان العرب** بمعنى ''الخضوع والذل''. إذ يرد في **اللسان** ''خنع له وإليه يخنع خنوعا: ضرع إليه وخضع وطلب إليه وليس بأهل أن يُطلب إليه. وأخنعته الحاجة إليه: أخضعته واضطرته.'' والخنوع، في هذا السياق، وضعية سلوكية نفاقيه مكتملة أو شبه مكتملة يخضع فيها الشخص لخطاب نبوة محمد والإسلام كما هو مركّب من قبل الإسلاميين ومجسّد في المؤسسات العامة التي يرغب الشخص في الحصول على خدماتها وفي فضاء الحياة الخاصة الخاضعة للمراقبة.

لكن الخنوع ليس دائما النتيجة الحتمية حين يتعلق الأمر بإنتاج الأفكار الخطيرة واعتمادها، إذ أنها في ذاتها نقيض الخنوع. والخنوع ليس دائما النتيجة الحتمية حتى حين يسري الخوف من الأشكال الحديثة للممارسات القهرية من قبل الإسلاميين، تلك الممارسات التي تستهدف اليوم كلَّ من يتجرأ على الإفصاح عن أفكار تناقض الخطة الرسمية لتثبيت خطابات وممارسات نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة، وفي الحياة الخاصة. وتشمل

الأفكارُ ''الخطيرة''، فيما تشمله، التعبير عن رفض مقتضيات نبوة محمد والإسلام في الحياة الخاصة وفي الحياة العامة، سواء كان ذلك التعبير بالكلمة أو بالمظهر أو بالسلوك. وهنا، في مجال الأفكار الخطيرة، ومع سريان الخوف من بطش الإسلاميين، تدور إمكانات المقاومة، لا حتمية الخنوع.

عندئذ، يجد القارئ في هذا الكتاب ''اللغة'' الترياق لحالة الخنوع النفاقي المعاصرة تلك باحتمالاتها ومآلاتها في الذل والخضوع للإسلاميين — اللغة التي تسهل على القارئ كسر حاجز الخوف والاندراج في مشروعه الخاص لتجاوز النفاق إزاء تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم ومؤسسات الحياة العامة وفي الحياة الخاصة. وهو تجاوز يتحقق بالمقاومة الأخلاقية ضد تكنولوجيا العنف والقهر والإرهاب التي تصممها وتستخدمها الدولة الإسلامية المعاصرة مستغلة التكنولوجيا في أشكالها الضبطية والعقابية، والتي يتم بها إنتاج حالة النفاق المُشرَّبة بالخنوع. (6)

والأفكار أعلاه عن النفاق، ومادية الدولة الإسلامية، وسلامة تنزيل نبوة محمد والإسلام، بما في ذلك صحة تطبيقات الشريعة الإسلامية، هذه الأفكار يوحي بها ويدعمها كتاب د. محمد محمود.

3.1 المصطلحات

1.3.1 إسلامي ومسلم

أستخدم تعبير ''إسلامي'' كمفهوم معبِّر عن كل تقنية أو حركة أو لحظة يتم تركيبها بمكون ديني معرفته الأساس في نبوة محمد وفي الإسلام بصورة عامة. فالمفهوم أوسع من شكله الساري الذي يتحدّث عن ''الإسلاميين'' المتشددين أو المتحزبين أو عن الدول الإسلامية المتشددة في تطبيق الإسلام. فجميع الدول في المؤتمر الإسلامي، على سبيل المثال، دول ''إسلامية'' بسبب مشاركتها عن وعي في كيان جوهره وماديته في الإسلام تحديدا. وهكذا يصبح الفعل أو السلوك المحايد ''إسلاميا'' بمجرد تركيبه الخطابي بوعي

ديني مستحضر بصورة قاصدة. وسأعود إلى هذه المقالة في مناقشة تقنية التعذيب من قبل الإسلاميين كتقنية إسلامية لأننا نتحدث دائما في سياقٍ تتمثل ماديته الجغرافية ذات العلاقة في الفضاءات المنزّلة فيها نبوة محمد والإسلام.

أما "المسلم"، كالشخص العادي الذي يمارس حياته الخاصة العادية، وفق الإسلام ووفق نبوة محمد، أو بدونهما، فليس "إسلاميا". إنه مسلم فقط، وحر في اعتقاده، وفي مدى التزامه بأداء ما يراه من عبادات وطقوس، وفي الكيفية التي يركّب بها هويته. وهو ليس موضوع الانتقاد في هذه الدراسة، لكنه محل همّ المقاومة، من حيث إنه موضوع صناعة الخنوع والإخضاع لسطوة الإسلاميين. وهو أيضا موضوع التطبيع الإسلامي الجماعي من قِبل الحكومة الإسلامية لأغراضها، وأهمها ما هو متعلق بصناعة الفساد.

2.3.1 العنف

أُعَرِّف العنف بالأفعال في دولة المدينة التي ورد بيانها في الفصلين الخامس والسادس من الكتاب. من حيث مكونها المستهدِف للجسد، بقصد تسبيب الألم والإيذاء لتطويع هذا الجسد وإخضاعه، وبنزع الحياة منه حين يكون غير مجد للإسلاميين الإبقاء عليه حيا، أو حين يمثّل تهديدا لدولتهم. فكل عنف دولة المدينة كان عنفا سياسيا موضوعه وأداته جسد المعارضين لأن محمدا كان يريد تركيز علاقات القوة والسلطة. ومن ثم، فعنف دولة المدينة وقد تم تنزيله في الحاضر يصبح ذاته عنف الدولة الإسلامية الحديثة، العنف المنظم، محسنا بتقنيات أكثر وحشية وأشد فتكا، بإعمال نواتج العلم والعلوم النفسانية والاجتماعية، والإفادة من الاكتشافات في تكنولوجيا المعلومات.

3.3.1 القهر

أعرّف القهر وفق خصائصه التي تركز على بنيوية العنف، حين لا يكون العنف "جسديا" محضا. كذلك هو مشدود إلى علاقات

القـوة والسـلطة في منظومـة الحاكميـة، أحيانـا في أشـكال مـا يسـميه ميشـيل فوكـو القـوة أو السـلطة الحياتيـة (biopower, biopouvoir)، المتعلقـة بالرعايـة وموضوعهـا وهدفهـا الجمهـور العريـض، لا الأفـراد بصفـة خاصـة،[7] لترويـض أجسـاد وعقـول هـذا الجمهـور ولخلـق حالـة شـاملة بـين مجمـوع الأفـراد تتمثـل في "الخنـوع" وفي "النفـاق العـام".

4.3.1 الإرهاب

أمـا الإرهـاب، كإرهـاب الدولـة وهـو الوحيـد في تقديـري الجديـر بتعبـير "الإرهـاب" المشـحون بنفسـانيات الاسـتفظاع، فأعرِّفـه بالخصائـص التي توافـق عليهـا الأكاديميـون في تعريـف "الإرهـاب".[8] لتشـمل الأفعـال العنيفـة ذات خصوصيـة إيقـاع الرعـب والقلـق ممـا نجـده في التعريـف. وتشـمل أفعـال الإرهـاب وظيفـة مختلفة عـن وظيفتهـا في "العنـف" أو في "القهـر". فليـس الغـرض مـن الأفعـال العنيفـة في سـياق "الإرهـاب"، كإرهـاب الدولـة، إيـذاء الجسـد، في ذاتـه، بـل إرسـال رسـالة إلى مجمـوع المعارضـة، أو إلى أي فئـة فيهـا، بـأن مصيرهـا سـيكون ذاتـه مصـير المسـتهدَفين بصـورة مباشـرة. مثـالا، اغتيـال الإسـلاميين المتحالفـين مـع نظـام الرئيـس جعفـر النمـيري للمفكـر محمـود محمـد طـه، لم يكـن مجـرد فعـل "عنـف سـياسي" محـض، ولم يكـن عـلى سـبيل القهـر لخلـق الخنـوع العـام لـدى الجمهـور العـام، بـل كان فعـلا مـن أفعـال إرهـاب الدولـة الإسـلامية موجِّهـا رسـالة إلى فئـة المثقفـين الباحثـين المفكريـن. ومثلـه اغتيـال نظـام الإنقـاذ للشـاب الطيـار جرجـس القـس بسـطس والشـاب مجـدي محجـوب محمـد أحمـد لإرسـال رسـالة أكثـر عموميـة إلى الشـباب والموظفـين والتجـار.[9]

5.3.1 التكنولوجيا والتقنية

أسـتخدم تعبـير "التكنولوجيـا" في معنـاه السـاري الـذي يشـير إلى مجموع الأدوات والتدابـير والآليـات التـي يتـم ابتداعهـا لإخضـاع وضعيـة تثـير المشـاكل، والتحكـم فيهـا وجعلهـا تحـت السـيطرة. وكـذا أسـتخدمه بدلالتـه المفهوماتيـة الـواردة في مدخـل ميشـيل فوكـو لتحليـل علاقـات

القوة والسلطة والمعرفة، في كتابه **الضبط والعقاب**[10] من حيث إن هذه العلاقات تدور بتشغيل تكنولوجيا متكاملة من التقنيات والأدوات والإجراءات الضبطية والعقابية وأن الجسد هو موضوع العقاب والضبط، ليكون مطياعا منصاعا لتحكم "الحكومة". وسنرى أن كتاب د. محمد محمود يبين تفاصيل هذه "التكنولوجيا"، في أشكالها التاريخية لتثبيت علاقات القوة والسلطة والمعرفة في يثرب (المدينة) لصالح فئة المؤمنين قليلة العدد تحت قيادة محمد.

6.3.1 العصابات

أقرأ في تاريخ دولة المدينة استنساخها في الدولة الإسلامية الحديثة لصالح العصابات الإسلامية التي تستلهم نبوة محمد والإسلام في إدارتها لأجهزة الدولة والمؤسسات العامة وفضاءات الحياة الخاصة. وتعبير "العصابات" مقصود هنا، بمعناه القانوني التحليلي المتمثل في كيفية دوران الفساد، الفساد بوصفه تعبيرا عن تمثل علاقات القوة والسلطة الأكثر بروزا في الدولة الإسلامية الحديثة. فلا يدور الفساد إلا في سياق اتفاقيات جنائية بين أفراد متحالفين في شكل "عصابات"، في جميع فضاءات الدولة، على مستوى "السلطة" العليا، ومستوى تحالف كبار الموظفين الحكوميين مع أشقياء من خارج الحكومة، وعلى مستوى اتفاق الموظفين الفاسدين أيضا في المجالات القطاعية في المجتمع المحلي. ومن ثم، جاء تعبير "حكومة الحرامية" (kleptocracy)، وهو تعبير غير مرتبط بإسلامية الدولة أو عدم إسلاميتها. لكن الفساد في الدولة الإسلامية لا يمكن فهمه إلا كفساد "إسلامي"، بسبب أن حركياته مشدودة، على مستوى خطاب التبرير والتطبيع، وعلى مستوى البشر أعضاء الحزب الحاكم، إلى تنزيل الإسلاميين بالاحتيال في مساحات نظام الحكم والمؤسسات العامة لما ركبوه إسلاما مركزه نبوة محمد.

4.1 ليس هذا الكتاب عن الإلحاد

ليس هذا الكتاب عن الإلحاد كما كيّفه أكثر من كاتب من الإسلاميين منتقد، ولا هو عن إلحاد لدى المؤلف استدعي الادعاءَ

بـه العجزُ عـن المحاجـة العقلانيـة مـن قبـل أولئـك المنتقديـن الإسـلاميين السـودانيين،[11] الذيـن جـاءوا إلى المنافحـة ضـد الكتـاب بدعـوى "الإلحـاد" كتكئـة ارتـكاز للمغالطـة وكتقنيـة مـن تقنيـات التعنيـف والإرهـاب المُغلَّفـين ضـد المؤلـف وضـد كل مـن يعتمـد مثـل الأفـكار "الخطـيرة" في الكتـاب وفي أذهانهـم المـادة 126 عـن الـردة، وقـاضي الإسـلام المتأهـب في السـودان.

توجـد علاقـة منطقيـة بـين محتـوى الكتـاب والأفـكار الرئيسـة فيـه عـن نبـوة محمـد وإلهها الخـاص، الله، مـن جهـة، وبـين الإلحـاد الفكـري، ذلـك المتعلـق بالموقـف الفلسـفي مـن وجـود الإلـه العـام، مـن جهـة أخـرى. لكـن ذلـك لا يعتـبر حجـة ضـد الكتـاب المحمـول بالبينـة وبالحجـة العقلانيـة. وقـد ردّ د. محمـد محمـود عـلى لجـوء الإسـلاميين إلى تقنيـة "ملحـد" في مقـال بعنـوان "حـول بعـض قضايـا كتـاب نبـوة محمـد" (المقـال الثالـث بتاريـخ 7/ 6/ 2013). فأنقـل نـص الـرد المجتـزأ مـن المقـال كامـلا، لأنـه يدحـض "حجـة الإلحـاد"، ويعـين القـارئ في فهـم فكـرة سـبقية نبـوة محمـد، إحـدى الأفـكار الرئيسـة في الكتـاب:

> لقـد أسرف السـيد خالـد موسـى أيضـا عـلى نفسـه عندمـا ركّـز عـلى مسـألة الإلحـاد وكأن الدفـاع عـن النبـوة عامـة أو نبـوة محمـد خاصـة هـو مواجهـة مـع الإلحـاد. وهـذا خلـط فكـري يقـع فيـه الإسـلاميون دائـما عندمـا يعانـون مـن ضعـف التكويـن الفلسـفي.
>
> مـن الطبيعـي أن يرفـض الملحـد النبـوة إذ إن رفضـه لفكـرة الإلـه يقتـضي رفـض النبـوة التـي تدعـي صدورهـا عنـه، إلا أن رفـض النبـوة لا يسـتند بالـضرورة عـلى موقـف إلحـادي. لقـد فـرّق الكثـيرون مـن الفلاسـفة بـين إلـه النبـوة الشـخصي وبـين مفهـوم عـام ومجـرد للإلـه مـن الممكـن أن يوصـف بإلـه الفلاسـفة.
>
> وبينـما قبـل هـؤلاء الفلاسـفة بإلـه الفلاسـفة فإنهـم رفضـوا إلـه النبـوة الـذي تتحـدّث عنـه اليهوديـة والمسـيحية والإسـلام. ولقـد وجـد هـذا الموقـفُ ممثليـه في تاريـخ الفكـر الإسـلامي، ومـن أشـهرهم ابـن الراونـدي (ت 911) ومحمـد بـن زكريـا

الـرازي (ت 925) اللـذان كانـا يؤمنـان بـ "إلـه الفلاسـفة" ويرفضـان النبـوات.

وعندمـا ننظـر للسـيرة فإننـا نجـد أن القـوى الأساسـية التـي عارضـت محمـدا مـن مشركـين وأهـل كتـاب لم ينكـروا مفهـوم الإلـه وأن مـا أنكـروه لم يكـن سـوى نبـوة محمـد. والقـاريء لكتـابي يلاحـظ أنني أفـرّق بـين مـا أسـميه "الالـه العـام" و"إلـه النبـوة". والإلـه العـام مـن الممكـن أن يوجـد في أذهـان النـاس باسـتقلال عـن إلـه النبـوة. وإلـه النبـوة إلـه تصنعـه كل نبـوة ليلائـم رؤاهـا وقيمهـا ويخـدم أغراضهـا، وهـو يختلـف مـن ديـن لديـن حتـى في حالـة الأديـان ذات الأصـل المشـترك، وهـذا هـو مـا يفـسّر لنـا العـداوات العميقـة والحروبـات الدمويـة بـين أديـان التوحيـد مثـلا. وفي كتـابي ينصـبّ اهتمامـي عـلى إلـه النبـوة ولا أتحـدث إلا عرضـا في الفصـل الأول عـن الإلـه العـام (وهـو موضـوع أتمنـى التوفـر عـلى معالجتـه في دراسـة مسـتقلة عـن فلسـفة الأديـان).

ومـا نتمنـى أن ينتبـه لـه الإسـلاميون أن الإلحـاد موقـف فلسـفي عتيـد وقديـم قـدم الأديـان وأن المقـام الملائـم لمناقشـته هـو مقـام الحديـث عـن وجـود الإلـه وليـس مقـام الحديـث عـن النبـوة، فالنبـوة فـرع والألوهيـة أصـل والإلحـاد موضوعـه الأصـل وليـس الفـرع.[12]

وليـس "الكفـر" بمحمـد أو بـالله موضـوع هـذا الكتـاب. والكفـر ليـس "موضوعـا"، أصـلا. فهـو، كتقنيـة "الإلحـاد"، مـن أدوات العـدوان ضـد المخالفـين في الـرأي بشـأن موقـع الديـن في نظـام الحكـم وفي المؤسسـات العامـة والحيـاة الخاصـة. والكفـر، بهـذه الصفـة، رديـف "التكفـير" والذريعـة لتفتيـش العقـول بغيـة تبريـر إسـكات الأصـوات المخالفـة.

ولا يحـرِّض الكتـاب أحـدا عـلى تـرك الإسـلام. كـما "التحريـض" معـروف ومعـرَّف بأدواتـه التـي تقصـد إلى التأليـب العاطفـي وإلى زرع

الخـداع الـذاتي لـدى المسـتهدَفين. وكـما التحريـض غـير الأخلاقـي يفـترض سـذاجة هـؤلاء المسـتهدفين وعـدم قدرتهـم عـلى التمييـز بـين اللغـو والمحاجـة العقلانيـة.

ولا يسـتهدف المؤلـف النبـوة أو الإسـلام، كـما قـد يتبـادر إلى الذهـن مـن قـراءة سـطحية للكتـاب، رغـم أن نبـوة محمـد والإسـلام يبقيان محـور الكتاب وموضوعـه. وإنـما هـمّ المؤلـف، عـلى المستوى الأعمـق، هـو الواقـع العـربي الإسـلامي الراهـن. بـما فيـه واقـع السـودان، وطنـه الأول — واقـع التخلـف المُجَسْـدن في التاريخيـة الثلاثيـة ذات الخيـال المصبـوغ بثقافـة العنـف والقهـر وإرهـاب الدولـة الإسـلامية وطغيانهـا، التاريخيـة المتمثلـة في حضـور نبـوة محمـد بأفعالهـا وبخطابهـا في المسـتقبل، وفي الحضـور المسـتمر للإسـلام كديـن مسـيّس. وهـو حضـور في شـؤون الدولـة وكـذا حضـور لإلـه "مشـخصَن" متدخـل دومـا في مسـار التاريـخ ومتدخـل بصوتـه المتفـرد وبإرادتـه الخاصـة، عـبر خطـاب المتحدثـين الرسـميين بالإنابـة عـن نبيـه المصطفـى.

تسـتحوذ التاريخيـة الثلاثيـة الحـاضرة، بمخيالهـا، عـلى عقـول عـدد مقـدر مـن المسـلمين وعـلى أفئدتهـم. وأذهـب إلى أنهـا بإرهابهـا تسـتحوذ عـلى الأجسـاد وتسـتحوذ عـلى الأدمغـة ذاتهـا، مخرِّطـة في عصبونـات الدمـاغ تمثيل النبـوة، وذاكـرة الإسـلام وخيـال الإلـه المُخَلَّـق بخطـاب النبـوة ابتـداء. وهي تُكبِّـل التفكـيرَ العقـلاني الحـر، وتعرقـل إطـلاق طاقـات الفكـر، وتُثَبِّـت في الوعـي الحـاضر قدسـية نـماذج عنـف دولـة المدينـة ونـماذج قهرهـا وإرهابهـا. وهـي تثَبِّـتُها بتأويلهـا عـلى أنهـا توجيهـات الإلـه التـي كانـت صـدرت مبـاشرة منـه إلى محمـد بواسـطة الملَـك جبريـل. أو تأويلهـا عـلى أن الإلـه أيدهـا وبررهـا، بعـد الفعـل مـن قِبـل محمـد ضـد "الفاسـقين"، ممـا يضفـي المشروعيـة عـلى اسـتلهامها وتنفيذهـا، بحذافيرهـا وبجذاميرهـا، في الدولـة الدينيـة الإسـلامية الحديثـة.

ذلـك مـا ليـس هـو الكتـاب، ومـا كان بشـأن حالـة النفـاق العـام التـي تعيشـها المجتمعـات المسـلمة، ومـا كان متعلقـا بعبـارات تقريـظ مسـتحقة.

فـما محتـوى الكتـاب؟ نجـده في نـص الكتـاب ذاتـه الـذي لا غنـى للقـارئ عـن قراءتـه كامـلا ولا يسـهل تلخيـص حيثياتـه، فهـذه الدراسـة

مقصدها أن يتحصل القارئ على الكتاب بقصد قراءته عدة مرات، والاحتفاظ به لمزيد قراءة بعدسة الانتقاد وباستنطاق النص ليفصح عن مظان أجوبة للسؤال عن المشكلات الحياتية والقضايا الراهنة ذات المكون الديني الإسلامي.

لكني ألخص محتوى الكتاب، من منطلق قراءتي الخاصة التي تمخضت عنها دراستي، في فكرتين حملهما عنوان الكتاب في عبارة "التاريخ" وعبارة "الصناعة": الفكرة الأولى، أن دولة المدينة، المقدَّمة بوصفها "النموذج الإسلامي"، كانت دولة مصوغة بالعنف والقهر والإرهاب. تلك كانت تاريخيتها الثابتة. وبهذه الصفة فهي غير جديرة بالاحتذاء، أو بالاستلهام، في إنشاء نظام الحكم، أو بناء المؤسسات العامة، أو في ترتيب الحياة الخاصة في المجتمع الحديث.

وليس في هذا الاستنباط جديد. فقد ظل يتم رفض نموذج دولة المدينة من قبل عدد مقدر من المفكرين والسياسيين السابقين والمعاصرين، بمن فيهم بعض الإسلاميين الساعين لإنقاذ الدولة الإسلامية وتقديمها، بالصناعة، في أشكال تسويقية جديدة لذات الأسباب أو لغيرها.[13] كذلك يقرّ بعنف دولة المدينة بعض الإسلاميين لكنهم يبررونه، خاصة وأنه عندهم عنف "ضد اليهود" — تماما كما يفعل الإسلاميون السودانيون بحاضر عنفهم ضد المجموعات الأفريقية في دارفور وجبال النوبة ومنطقة النيل الأزرق.

الفكرة الثانية، أن نبوة محمد المقدمة كالنبوة الخاتمة بأمر الإله الخاص المتحدِّث عبر جبريل مع محمد، كانت "ظاهرة إنسانية صرفة"، وصلتنا مركبة بالصناعة تركيبا من قبل العلماء والأخباريين والمفسرين والمؤرخين، ومن قبل محمد ذاته، ومن قبل زوجاته، وأصحابه المقربين.

وتاريخية نبوة محمد ليست إلا الوقائع الإيجابية والسلبية التي يقبل العقل في يومنا هذا أنها يمكن أن تكون قد حدثت، وهو ذات العقل الذي كان في الجزيرة العربية في زمن محمد قادرا على التفكير والتسبيب واسترجاع مخزون الذاكرة، وعلى التمثيل والتماثل. وتُثبت

هـذه التاريخيـة أن دولـة المدينـة، كدولـة، اعتمـدت التمييـز والعنـف والقهـر والإرهـاب ضـد الأفـراد المسـتهدفين والمجموعـات. وتُثبـت التاريخيـة أيضـا أفعـال الصناعـة، بالخيـال وبغـير الخيـال، لأغـراض علاقـات القـوة والسـلطة والمعرفـة.

وهكـذا يتلخـص هـذا الكتـاب في أن دولـة المدينـة ذات صلـة بالواقـع الماثـل أمامنـا اليـوم، إذ نجدهـا، بـذات تقنياتهـا القديمـة، في نمـوذج الدولـة الإسـلامية الحديثـة كـما نعرفهـا اليـوم. هـذا الحضـور التاريخـي متـأت مـن التأصيـل، عـلى مسـتوى تطويـر الإسـلاميين لتكنولوجيـا العنـف والقهـر والإرهـاب عـلى هـدي النمـوذج وعـلى مسـتوى اسـتمرارية دوران صناعـة الإسـلام ومركزيـة نبـوة محمـد.

5.1 الهم بتغيير واقع التخلف

إن نقـد د. محمـد محمـود لنبـوة محمـد وللديـن القائـم عـلى هـذه النبـوة مشـدود إلى الرغبـة في تغيـير واقـع المسـلمين العـرب وغيرهـم، واقـع التخلـف والعنـف والهامشـية وتقييـد الفكـر في دورة الأوهـام والخرافـات والاختلاقـات وثقافـة الإقصـاء بالقهـر وبالعنـف المريـع وبالتمييـز المبـاشر. هـذا التغيـير لا يتأتـى دون التعـرف الأولي عـلى التكنولوجيـا المسـتخدمة لتنزيـل نبـوة محمـد والإسـلام في نظـام الدولـة والمؤسسـات العامـة والحيـاة الخاصـة. فهـذا الكتـاب، في جوهـره، موضوعـه العميـق هـذه التكنولوجيـا مـن حيـث موقعهـا في علاقـات القـوة والسـلطة والمعرفـة وطبيعتهـا المتمثلـة في العنـف والقهـر والإرهـاب وأصولهـا في دولـة الشريعـة في المدينـة، ومـن حيـث كيفيـة اسـتعراضها والاحتفـاء بهـا وتسـويقها وتشـغيلها في الدولـة الإسـلامية الحديثـة.

يخاطـب الكتـاب عقـول المسـلمين العـرب وغـير العـرب بلغـة يفهمهـا كل "مسـلم" يقـرأ اللغـة العربيـة. وهـو كتـاب يحـترم القـراء المسـلمين، فـلا يخاطبهـم مـن علٍّ ولا يسـتفزهم ولا يحتـال عليهـم ولا يخادعهـم بمغالطـات أو بحـركات متذاكيـة، ولا يغرقهـم في متاهـات الاقتبـاس مـن كتـب نقـد الإسـلام مـن قِبـل الكتـاب المسـلمين أو المسـتشرقين، ولا يدعـي وصايـة فكريـة أو دينيـة أو سياسـية عـلى القـراء، ولا يقـترح عليهـم حلـولا، وإنـما

يكتفي بتبيين ما تَبيَّن له من دراسته لنبوة محمد.

وقد وضع المؤلف في نص كتابه قابلية أفكاره للدحض، كالدفع بغرض الإبطال، من قبل قراء منتقدين والدحض بالبينات وبالحجة العقلانية الأفضل، خاصة وأن الإطار التاريخي المقدم في الكتاب معروفة مكوناته الأساسية لدى القارئ المسلم ومتاحة مادته المعرفية في المكتبات (والأنترنيت في حالة بعض المراجع المصوّرة) مما يسهل عملية القراءة النقدية.

كذلك يخاطب المؤلف القراء المسلمين من منطلق الهمّ الموجع، همّ المثقف، فيتحدث عن موضوعات في نبوة محمد وفي الإسلام تؤرقه شخصيا، وتؤرق كل "مسلم"، في الوعي وفي اللاوعي، مثل موضوع العنف الدموي في دولة المدينة تحت قيادة محمد، ومثل موضوع قهر المخالفين في الرأي وإقصائهم، ومثل موضوع الخيال المقدم على أنه الحقيقة التاريخية المادية، وكلها موضوعات حاضرة في الدولة العربية والإسلامية الحديثة.

وتؤرق موضوعات الكتاب حتى الأطفال المسلمين تلاميذ المدارس في عالم اليوم حين يجد هؤلاء الأطفال، مثلهم مثل الكبار من الأمهات والآباء ومن المعلمين، أن الرواية الرسمية في المادة الإسلامية، بما فيها تلك التي في القرآن والحديث والفقه والسيرة والتاريخ، لا تتسق مع الإدراك العقلي ولا مع إدراك الأطفال المعزّز بدراسة العلوم الأولية وبالمنطق البسيط وبالحجة. ويجد الكبار، مثلهم مثل الأطفال، أن الرواية الرسمية تترنح أمام التساؤل المستمر من قبل الأطفال الذي لا يتوقف ولا تجيب عنه بالنجاعة الكافية تخريجات الكبار.

ويتأتى الأرق أيضا من أن المسلم الذي يفكر يجد أن دينه يجعل ممارسته في حياته اليومية العادية، وتفكيره ذاته، حبيسين في دائرة النص المغلَّقة بالغيبيات أحيانا. ويجد المسلم نفسه حبيس هذا الوضع دون أسباب يقبلها العقل أو العلم الثابت أو الوجدان أو الذوق السليم، ولا تقبلها مقتضيات الحياة، خاصة وأنه لم يختر الإسلام بإرادته الحرة وإنما قُذف به يوما في إطاره عند ميلاده

وبالصدفة، ولم يجد عند ميلاده أبوين لادينيين أو مؤمنين بالكجور والسحر (كما هو الحال عند بعض قبائل النوبة في جنوب كردفان في السودان) أو أبوين من قبيلة الدينكا في السودان، معتقِدين في قوى السماء والمطر والخصوبة والثعبان، أو أبوين بوذيين، أو هندوسيين، أو مسيحيين، أو يهوديين، أو مجوسيين، أو كونفيوشيين. وبعدها نما إلى مسمع هذا المسلم، أو هو قرأ، أنه محظور عليه أن يرتد عن هذا الدين، وهو في ذلك دائما مهدّد بعقوبة الاستتابة والتعذيب والقتل بقرار قاضي الإسلام. وهكذا فَهِم أنه محظور عليه، كمسلم بالميلاد، مخالفة تعاليم هذا الدين، بما في تلك المخالفة الإتيان بأفعال تسعده، أو تقلل شقاء الآخرين في العالم، ولا تسبب الضرر لإنسان إذ ينتظره الويل في الدنيا و "في الآخرة"، إن هو فعل.

وكذا ينشأ الأرق حين يجد المسلم نفسه محاصرا بتحديات المحاجة تدهمه من جهات خارجية متداخلة، أحيانا عبر الحدود، في الدولة الوطن الأول أو في دول المهجر. ومنها جهات تريد أن "تفهم" هذا "الإسلام"، فلا يجد المسلم، وهو يريد الدفاع، غير التلعثم أو التقريرية بالمغالطات الاعتقادية. ومنها جهات تكره المسلمين وتحتقرهم بدينهم وبنبيهم، تريد الكيد والمضايقة المُستَسهَليْن والإقصاء على أساس الدين. كذلك إزاء هؤلاء لا يجد المسلم في دينه خطابا للرد مركوزا في لزوم عدم التمييز ضد الآخر بسبب دينه. إلا أن هذا المسلم يجد، وللمفارقة، أن أقوى المدافعين عنه ضد معذبيه هم من العلمانيين ومن اللادينيين الذين يحترمون حرية التعبير ولا يضعون عليها حدودا إلا حين تتحول إلى خطاب كراهية ضد الآخر المختلف.(14)

يُذَكِّر المؤلف، في اقتضاب، المسلمين، بواقعهم المتمثل في "التشوه والانقسام الأخلاقي"، وفي "التخلف والتهميش"، وفي "حجر الحريات الفكرية والأكاديمية"، وفي "حالة الجمود والتخلف التي يرسف العالم الإسلامي في قيودها". ويذكرهم بأن الجمود، واستحواذ العقول والأفئدة بنبوة محمد ذات الخيال والعنف، يشلان الطاقات الفكرية الكامنة ويكرّسان الواقع المأساوي (صفحات المقدمة والخاتمة).

وكل ما ذُكر أعلاه عن واقع المسلمين لا خلاف حول ماديته ولا يحتاج لأي تدليل إضافي غير تقريره من قبل المؤلف في عبارات قصيرة في المقدمة وفي الخاتمة. وهو واقع تتمثله الدولة الإسلامية المعاصرة بنموذجها المثالي، مثل نموذج السودان، وطن المؤلف، والذي لابد أن يكون في ذاكرته، والذي تستبين فيه خصائص التخلف بسبب تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة والحياة الخاصة.(15) وهو واقع تتمثله بدرجات متفاوتة دول عربية أخرى، ودول غير عربية ذات أغلبية مسلمة، وتتمثله كذلك بعض تجليات الدين في الممارسة العامة والخاصة وأشكال التحكم والقهر والمحرمات في وضعيات الأقليات المسلمة في بلادها وفي دول المهجر.

فلا يستدعي القارئُ الصورَ الخارجية على "نص" الكتاب إلا ويستبين له الموضوع الأساس في الكتاب: تنزيل نبوة محمد في نظام الحكم والمؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة لتثبيت علاقات القوة والسلطة والمعرفة في الدولة الإسلامية المعاصرة، وهو تثبيت يتمّ دائما بتكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة. وهذا هو الموضوع التحتي للكتاب، وهو منشور في مساحات الدولة الإسلامية أمام الأبصار، وألتفت إليه الآن.

6.1 الموضوع التحتي في الكتاب

ينبغي أن نقرأ كتاب د. محمد محمود على أن موضوعه التحتي الأساس، في جميع فصوله، هو المشكلات الكبرى واليومية الصغيرة ذات الشر التي تواجه المسلمين في الدول العربية والإسلامية داخل الحدود وعبر الحدود في حياتهم الخاصة، وفي شبكات علاقاتهم في المؤسسات العامة التي لنبوة محمد والإسلام حضور فيها. وهي مشكلات تدور في سياق علاقات القوة والسلطة والمعرفة.

هذه "الترجمة" العملية للكتاب التي تربط محتواه التاريخي بمشكلات المسلمين الراهنة يتم إنجازها بالقراءة الصحيحة

للكتاب، القراءة التي تحفز على التفكّر في كيفية مقاومة تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة والتي هي نتاج تطبيقات برنامج نبوة محمد وبرنامج الإسلام في الحياة الحاضرة.

ولا يغير من مشروعية هذه القراءة أن المؤلف لا يذكر تفاصيل تلك المشكلات المعاصرة، أو تفاصيل الواقع المأساوي في العالمين العربي والإسلامي، أو أنه لا يورد ذكرا لأي من ذلك إلا في تلك العبارات القليلة المقتضبة في المقدمة وفي الخاتمة عن التخلف في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

وكذا، لا يَذكر المؤلف في كتابه عبارة "الإرهاب"، ولابد أنه قصد إقصاءها بسبب استغلال العبارة في الخطاب عن "الإسلام" و"المسلمين" في الإعلام الغربي، وعند الحكومات الغربية، بصورة عامة، وعند اسرائيل، ولدى القيادات السياسية والأمنية في الدول العربية والإسلامية ذاتها، بما فيها السودان. لكنني أَثبَّتُ في نص قراءتي للكتاب عبارة "الإرهاب"، بمعنى اصطلاحي لها معَيِّن — معنى يستدعي مكونات الاستخدام السياسي للعنف المنظم حين تقصد الأنظمة والحركات الإسلامية ترويع المعارضين والمخالفين في الرأي وتخويفهم وتهديدهم والسعي إلى قسرهم على الانصياع والخنوع. ويشمل ذلك، بالدرجة الأولى، "إرهاب الدولة" لمعارضيها. فهذا الأخير هو الإرهاب الأدخل في استحقاق الاستفظاع المشحونة به العبارة اللغوية.

فحين يتحدث د. محمد محمود عن وقائع نبوة محمد في فترة دولة المدينة قبل أربعة عشر قرنا ينبغي أن نفهم أنه يتحدث أيضا عن أوضاع العنف والقهر وإرهاب الدولة في العالمين العربي والإسلامي في حاضر اليوم، وعن تدخل ذاكرة نبوة محمد وعبئها وميراثها في خلق هذه الأوضاع المعاصرة وتكريسها وشرعنتها وتطبيعها وعقلنتها. كما يتحدث أيضا عن أن بنية ثقافة العنف الحاضرة في العالمين العربي والإسلامي ظلت حاضرة فيهما منذ هجرة محمد من مكة إلى المدينة وإلى يومنا هذا بأشكال متشابهة أو مختلفة.

7.1 الأثر المتوقع في الدماغ بعد قراءة الكتاب

يزلـزل هـذا الكتـاب، بالتفكيـك وباسـتقراء المـادة الإسـلامية وبالحجـة العقلانيـة، معـمار نظريـة نبـوة محمـد التـي أنشـأها العلـماء القدامـى ودافع عنهـا المثقفـون الإسـلاميون المحدثـون. وكـذا يزعـزع الكتـاب أسـاس تنصيـب معـمار خطـاب الإسـلام ومركزيـة نبـوة محمـد في نظـام الحكـم وفي مؤسسـات الدولـة الإسـلامية المعـاصرة وفي مـشروع الإسـلاميين لترتيـب الحيـاة الخاصـة.

وسيُحدث محتـوى الكتـاب عـلى الأرجـح أثـرا قويـا في دمـاغ كل قارئ مسـلم بمجـرد إكـمال القـراءة الأولى، إذ إن هـذا القـارئ سـيخلص عـلى الأرجـح، بإعـمال العقـل الـذي في الدمـاغ، إلى الاتفـاق الصريـح مـع المؤلـف أو إلى الاتفـاق غـير المعلـن معـه بشـأن فكرتـين جوهريتـين تـردان في الكتـاب:

أولا، إن نبـوة محمـد بـدأت وظلـت مُركَّبـة تركيبـا بالخيـال الـذي أنشـأه محمـد ذاتـه، وبأسـاليب "الصناعـة" الخطابيـة التـي ارتكـزت عـلى ذلـك الخيـال والتـي أنتجهـا رهـط المؤمنـين والأصحـاب والعلـماء والفقهـاء مـن بعـد، مما بيانـه الأسـاس في الفصلـين عـن صناعـة نبـوة محمـد، وفي الفصلـين عـن الرسـالة، وفي الفصـل الثالـث عـن اللحظـة التأسيسـية.

ثانيـا، إن دولـة المدينـة، دولـة الشريعـة، لم تكـن يومـا ذلـك النمـوذج الجديـر بالاحتـذاء، النمـوذج الـذي ظلـت تقدمـه أحيانـا وتحتفـي بـه الروايـة الرسـمية في خطـاب الدولـة الإسـلامية المعـاصرة. بـل والثابـت أن دولـة المدينـة كانـت قائمـة عـلى ثقافـة العنـف وعـلى القهـر والإرهاب، بـما في ذلـك أشـكال التعذيـب والاغتيـال وطـرد السـكان مـن منازلهـم والاسـتيلاء عـلى ممتلكاتهـم وسـبي النسـاء والأطفـال وبيـع السـبي. وبيـان كل ذلـك في عـدة فصـول، أهمهـا الفصـل الخامـس عـن "تكويـن دولـة المدينـة"، والفصـل السـادس عـن "انتصـار دولـة المدينـة".

وبالرغـم مـن أن قـراءات الأفـراد لـذات نـص الكتـاب تتبايـن، وتتبايـن ردود فعلهـم المُخَرَّجـة مـن الدمـاغ وغـير المخرجـة منـه، إلا أن قـراء الكتـاب المختلفـين، بمـن فيهـم مـن الإسـلاميين، سـيتوصلون بالعقـل وعـلى أسـاس

البينات المقدمة، إلى ذات تينك النتيجتين الجوهريتين: صناعة نبوة محمد، وتاريخية العنف والقهر والإرهاب في دولة المدينة، وذلك حين يقبل القارئ الفرد، ولو مؤقتا، أن يُعمِل عقله، مع رفض دواعي الخداع الذاتي التي تتداخل مع عملية القراءة، وذلك لأن الدماغ يقبل في دواخله الإدراكية، بشأن "كتابته" في الذاكرة المعرفية، إمكانية صِحَّةَ الوقائع التي يوردها المؤلف عن "صناعة نبوة محمد".

لكن الآثار المُخرَّجة من الدماغ في أشكال سلوك خطابي ستكون متباينة من قارئ إلى آخر: اتفاقا معلنا، أو اتفاقا غير معلن عنه، أو رفضا لصحة الوقائع. ويثير السلوك الخطابي المُخرَّج من الدماغ، فيما يثيره، ظاهرة النفاق التي يفرد لها د. محمد محمود فصلا في الكتاب، وكنت بيّنت بعض ملامحها.

إن القبول بالأسس المادية للفكرتين الجوهريتين في الكتاب سيمهد الطريق إلى استنطاق الفكرة الثالثة، أي سبقية نبوة محمد على الإله. وهي فكرة قد تبدو أكثر خطورة، لكنها الأسهل، بعلة اعتمادها على الفكرتين الأولتين.

وإدراك الزلزلة والزعزعة نتاج التفكيك، متأثر كذلك بدرجة "الدَّخَل" أو الانفتاح في عقيدة كل واحد من هؤلاء القراء. والانفتاح من الممكن أن يؤدي لانحراف نسبي عن تمام الاعتقاد ومعروف وجوده في تاريخ الفكر الإسلامي. وهو حالة صحية تعبّر عن المقاومة الداخلية الضدية إزاء السلطة الدينية. ولا تكون وضعيات الاعتقاد في دواخل الدماغ إلا مدخولة أو مفتوحة على النقص. فكمالها الذي نجده في السلوك الخطابي المخرَّج لا يعدو كونه صناعة. وما قلته يظل قابلا للتفنيد والدحض من قبل النقاد، بحجج أقوى.

2

القراءة والكتابة من منظور الموقف السياسي

1.2 موقفي وقراءتي غير البريئة

1.1.2 القطيعة مع الإسلام في المؤسسات العامة

أقدم في هذه الدراسة قراءتي المتأخرة لكتاب د. محمد محمود عن نبوة محمد بعد نحو ثلاثة أعوام من صدوره. ومثل كل القراءات فإن قراءتي ليست بريئة. ولأنَّا نعيش الحياة الحاضرة بما كنا كتبناه يوما، وبما عشناه من تجاريب، وجدني الكتاب معتمِدا ما كنت يوما كتبته عن الإسلام في السودان، وما كنت قبلها عايشته شخصيا من تدخل الإسلام، في شكله المادي المتمثل طغيانا مؤسسيا منظما، في حياتي ذاتها.

أولا، في التفاتة إلى الإسلام في مقالات نشرتها عن قضية السودانية مريم يحيى، أو هي أبرار الهادي، المكيّفة في أدبيات مثقفي النظام الإسلامي في السودان بأنها مرتدة تستحق القتل وفق القوانين الإسلامية السارية (**سودانايل** أكتوبر 2014). وتعكس قصتها بشاعة الدولة الإسلامية. فقد حركت هذه الدولة أجهزتها الأمنية، بما فيها جهاز المثقفين الإسلاميين، وجهاز القضاء، وجهاز وزارة الخارجية، لقتل هذه المرأة ذات الأفكار الخطيرة والأفعال الخطيرة. فقد تزوجت، وهي العربية المسلمة، وفق تصنيف مثقفي الدولة الإسلامية، رجلا ذا أصل زنجي، بالإضافة إلى أنه مسيحي، ورفضت أن تنصاع لطقس الاستتابة من قبل ثلة من المثقفين الدينيين المتخصصين، من شباب نظام الإنقاذ ومن شيوخه.[16]

ثانيا، تجربة قطيعتي الفكرية مع حضور الإسلام في المحاكم السودانية المؤسسة على قوة المعرفة الفقهية الإسلامية، في مجال حضانة الأطفال حيث اكتشفت أن المعرفة الفقهية الإسلامية في هذا

المجال، فوق تخلفها وجهلها وانقطاعها عن الحياة الحاضرة، مدخولة بقابليتها للفساد والإفساد وأن فساد هذه المعرفة الدينية وإفسادها يعملان كشكل من أشكال القوة والسلطة المعبئة كذلك بتنزيل نبوة محمد والإسلام في مؤسسة القضاء. وهو تنزيل مصحوب، بالضرورة، مع تقنيات العنف والقهر والإرهاب الضرورية لبقاء النظام القضائي الفاسد ذاته، مما تمثل، في هذه الوضعية، في احتكار القاضي الشرعي الإسلامي إنتاج القرار القضائي، وفي السلطة التقديرية غير المحجّمة في كتابة ذلك القرار وفق تفسير هذا القاضي للشريعة والفقه الإسلامي، ووفق اعتقاده وإيمانه الشخصيين، وفي عدم المحاسبة المدعوم بالسرية وبالحصانة الدينية لقاضي الإسلام.

باختصار، وجدتُ السلطة الدينية غير العقلانية حاضرة في النصوص القديمة وفي القوانين الشرعية الملفقة سارية المفعول، ووجدتُ الفساد الإسلامي منَزَّلا في مؤسسة قاضي الإسلام الفرد، وفي مؤسسة مجلس القضاء الشرعي، وفي النظام القضائي الإسلامي في سياقه في الدولة الدينية الإسلامية بتقنياتها الفاسدة [17] التي تعكس الإسلام في ماديته المنزلة في مؤسسة القضاء كممارسات دينية.

ومن ثم، تبلور موقفي القائم على البينة التجريبية أنه لا ينبغي أن يكون للإسلام مكان في المؤسسات العامة في الدولة السودانية، بمعنى لا في دستورها أو قوانينها أو تدابيرها الإدارية أو إجراءاتها أو خطابها. وأنه لا مكان للدين في المؤسسات العامة ولا في الحياة المجتمعية الخاصة، لأن الحياة الخاصة مجال تدخلات المعرفة الإسلامية وعلاقات القوة والسلطة وطغيان المؤسسات وقهر نظام الحكم. ولا أرى مكانا للإسلام في الحياة الخاصة إلا لمن يريد، من الأفراد والأسر، لتحديد الكيفية التي يختارونها لتركيب حيواتهم الدينية والثقافية المتغيرة في تداخلها وتقاطعاتها مع الإسلام ولتحديد كيفية تربية أطفالهم وتنشئتهم بصدد العلاقة مع سلطة المعرفة الإسلامية. وهذه الكيفية الأخيرة لتربية الأطفال ليست مطلقة، بل مقيدة بعلة الحق الطبيعي للطفل في عدم توريثه تركة الدين المحدد إذ يمكنه أن يختار بنفسه، حين يصبح ذا كفاءة، عقيدة محددة.

ولا يأتي الصدور من الحق المطلق في حرية العقيدة خاليا من مشكلات تتطلب البحث والتنظير.

ذلك، عندئذ، كان موقفي "السياسي" من الإسلام في السودان. وظل كذلك بصورة عامة، ليكون أيضا الموقف الذي تمثّل عدستي الأولية لمقاربة قراءة كتاب د. محمد محمود. كنت مترقبا الكتاب قبل صدوره بخبر أن د. محمد محمود مشغول بإكمال "كتابه". كنت مترقبا، بسبب معرفتي بالموقف الفكري الذي كان يعتمده المؤلف من الإسلام وبكتاباته عن الإسلام، منذ إصدارته الورقية، **اليقظة**، في منتصف الثمانينيات.

فقراءتي غير البريئة تعرف أنها تتفق، مبدئيا، بصورة مبهمة، مع الكتاب، قبل البدء في قراءته. وبدأ هذا الاتفاق المبهم يراودني عند قراءتي كلمة "الصناعة" في العنوان المُحدِّث عن "نبوة محمد" وعند قراءة المكتوب على الغلاف الأخير عن الأفكار الرئيسة في الكتاب بشأن أن النبوة "ظاهرة إنسانية صرفة".

لكن هذا "الانحياز" العلني، كحاله عندي، أخذ في التلاشي بمجرد الشروع في القراءات اللصيقة الانتقادية لفصول الكتاب، وأثناء تلك القراءات، وعند مرحلة الكثافة القرائية غير المكتملة، لكنها الكافية للحظتها.

فقد بدأت أبحث في الكتاب، خلال القراءات المتعددة، ذات العدسات المتغيرة، عن أية مشكلة ذات أثر في المنهج، وعن أية مغالطة في التسبيب من نوع المشكلات أو المغالطات التي قد تقوِّض حجية الكتاب.

لكني لم أجد أيا من ذلك. تماما كما لم يجده مثلي النقاد الإسلاميون السودانيون المتحمسون حين قصدوا قتل الكتاب، بالقراءة غير البريئة خاصتهم، وبالهمة المعززة بالعجز الحجاجي عن المواجهة الفكرية بمعطيات العقلانية غير معترفين بعدم براءة قراءتهم، وغير مكترثين للمخاطر في المحاجة، التي قد يجرها "التحامل"، المقابل الموضوعي لـ "التحيز".

2.1.2 تعديل الموقف السياسي بعد قراءة الكتاب

لم تكن نبوة محمد أو الإسلام، في ذاتيتهما العقيدية، مثار همي قبل القراءات المتعددة لهذا الكتاب الممتع، أو عند كتابة دراستي هذه. ولا أريد الانجرار في محاجة دينية جادة مع الإسلاميين عن موضوع غير ذي أهمية عندي، إثبات صحة نبوة محمد أو عدم صحتها. فحين أفكر في ذاتي، أجدني مسلما بالهوية ذات المكونات الثقافية المتعددة. ولم أنشغل يوما على مستوى الفعل الواعي بالتفكر في مكونات تركيبة هويتي كمسلم أو بتركيبها. وإن كان لنبوة محمد أو للإسلام أثر إيجابي في تكوين هويتي، فلا أتنصل عن النسب. ولا أرى حلا شافيا في الوقت الراهن لمآل النقاش الدائر عن الادعاءات عن منابع الفضيلة — أفي الدين هي؟ أم في الطبيعة البشرية؟ أم في العلم؟ إن علوم الدماغ والعقل قادرة على حسم هذا الأمر. ويكفي اليوم ثبوت حقيقة أن بعض اللادينيين في السودان، وفي دول العالم، هم الأنقى سريرة، والأكثر فضلا، والأحسن خلقا—مقارنة ببعض مسلمين يقولون إنهم مؤمنون. ولا أتفق مع د. عبد الله النعيم في كتابه عن الإسلام والعلمانية أن على المسلم "التزاما إزاء الدين الإسلامي".[18] فالتزامي الوحيد، كمسلم، التزام أخلاقي، مناطه الإنسان ذو الاستحقاقات، بما في ذلك المسلم، باحترام حقوقه، وحمايتها، وتسهيل تحققها، والعمل القاصد بالإسهام في تنفيذها. أما القول بالتزام كل مسلم بإطلاق إزاء الإسلام فمشدود إلى الاعتقاد الشخصي عند القائل به هو والمنطلق من إيمانيته الخاصة به التي لا تمتد إلى غيره، وهو قول باطل.

وحين أنفعل مع لزوم المقاومة ضد الهجمة الغربية التي تستهدف المسلمين، لا أبحث في الإسلام ولا في نبوة محمد عن أفكار أو حجج تسعفني وأعلم أنه لا وجود لها فيهما. بل أجد المدد في العاطفة المتدفقة إزاء أهلي، المسلمين، وإزاء الإسلاميين حين تدور عليهم الدائرة وحين أجدهم ضحايا القوة العنيفة من قبل الدولة الإسلامية الظالمة في جميع الأحوال أو غير الإسلامية. أجد المدد في

العقل والعلم، وفي المدارك الإنسانية العامة، وفي المعرفة التاريخية. وإن وجدت المدد في الإسلام فلا يكون ذلك في العقيدة، وإنما في مظان للاستنارة العقلانية في بعض أركان قصية في المعرفة الإسلامية.

ومن ثم، ظل في السابق همي المباشرُ بشأن الدين مقاومةَ التقنيات التي يتم بها توطين نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة، في السودان — تقنيات العنف والقهر وطغيان الإسلاميين وإرهاب دولتهم العنصرية، مما كله حقيقة تسري ومن العلم العام الموثق.[19] ولم أربط في السابق شر الإسلاميين بنبوة محمد أو بالإسلام كدين. وأستخدم عبارة الشر بمعناها العلمي المتمثل في مادية السلوك الإجرامي ذي البشاعة. وهو معنى مدعوم بتحليل أفعال الإسلاميين أصحاب نظام الإنقاذ ضد أشخاص عرفتهم،[20] ومجموعات عرفتها،[21] وضدي شخصيا،[22] وضد آخرين قرأت عنهم ما أصدقه قد كان جاء مدعوما ببينته.[23]

لكني أدرك الآن، فقط بعد قراءة هذا الكتاب عدة مرات، والتفكر في محتواه، أن مقاومة التقنيات الشريرة المتمثلة في العنف والقهر وإرهاب الدولة بقيادة المثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز لا تتحقق بالنجاعة الكافية إلا بتفكيك الأرضية الدينية التي يتم فيها وبها إنتاج هذه التقنيات، أرضية الإسلام ومركزية نبوة محمد بخطابها وبممارساتها المنمذجة في دولة المدينة، دولة الشريعة، وبمعرفتها وبمخيالها.

فبمجرد إنفاذ د. محمد محمود هذا العمل الفكري المفصلي في كتابه الذي بين أيدينا تفكيك معمار صناعة نبوة محمد، تتغير الأسئلة بشأن كل قضية تتقاطع دروبها مع دروب نبوة محمد والإسلام، ويتغير التفكير، وتتغير طبيعة المقاومة، وآفاقها وأدواتها وخطابها، وتتغير المواقف السياسية، ويتغير موقفي السياسي إزاء موضعة نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم حتى إذا كان نظام الحكم ذلك قد جاء بانتخابات صحيحة نزيهة. أفكر في الإسلاميين المصريين والتونسيين والجزائريين والفلسطينيين. جميعهم فازوا في انتخابات صحيحة حرة نزيهة، بمعايير الانتخابات الديمقراطية المقبولة. ولا

يشمل ذلك إسلاميي السودان الذين زوروا كل انتخابات شاركوا فيها على مدى ربع قرن ويزيد، ولا قيمة لادعاء الاتحاد الافريقي بمشروعية انتخاباتهم في العام 2015 حين استنصروا بقادته والذين جاء أغلبهم إلى الحكم بالانقلاب العسكري، أو بدون انتخابات أو بانتخابات مزورة، أو استغلوا الانتخابات الصحيحة ليفسدوا.

كنت دافعت بالكتابة الإشارية، في سياق ما، عن الإسلاميين المصريين الفائزين في الانتخابات المصرية[24] حين تعرضوا للقنص والحرق والدهس والتقتيل في ميدان رابعة العدوية وميدان النهضة وفي الجامع. تعرضوا لذلك كله، بالتحريض وبالتواطؤ من قبل المثقفين الديمقراطيين والعلمانيين، المتحالفين مع العسكر بعد فشل هؤلاء الديمقراطيين والعلمانيين في تحقيق أية نتيجة يؤبه لها في ذات الانتخابات الحرة الصحيحة النزيهة.

هذا الموقف في صف الإسلاميين المصريين في محنتهم، وضد جلاديهم الانتهازيين المتحالفين، يظل ثابتا عندي لا يتغير حتى بعد قراءة هذا الكتاب عن نبوة محمد، من حيث إن النبوة مركز مشروع الإسلاميين من كل نوع.

لكن الذي يتغير، بعد قراءة هذا الكتاب، هو موقفي الفكري والسياسي، وهما سواء، إزاء مشروعية برنامج الإسلاميين من كل نوع، تحديدا برنامجهم القائم على نبوة محمد والإسلام. فلا أرى أية مشروعية لبرنامجهم الإسلامي، حتى إن كانوا جاءوا بالانتخابات الحرة الصحيحة والنزيهة.

لقد تبين لي بعد قراءتي هذا الكتاب سر العجز الفكري البنيوي في قدرة الدولة الإسلامية، وهي كل دولة تحت حكم المثقفين الإسلاميين، عجزها عن التخلي عن إنتاج ذات تقنيات العنف والقهر والإرهاب المعروفة بها دولة المدينة، النموذج. وليس هذا فقط بسبب تاريخية العنف عند الإسلاميين وارتباطه عندهم بالنموذج المستلهم من دولة المدينة، وإنما بسبب حتمية المقاومة العلمانية العقلانية ضد كل مشروع إسلامي. وهي مقاومة ذات أصول

فكرية، فلا يمكن الرد الناجع ضدها إلا بتقنيات العنف والقهر والإرهاب في حال كره الإسلاميون الانتحار الفكري بتخلِّيهم عن تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة والحياة الخاصة. فهو قدر الإسلاميين: إما الانتحار الأيديولوجي والسياسي بالتخلي عن برنامجهم الإسلامي وإما إنتاج العنف والقهر والإرهاب وفيه نهايتهم ككيان سياسي وفيه كذلك تسريع معدلات تجاوز الإسلام دين دولتهم التي لا مستقبل لها.

هذا الموقف المصوغ بدعوى "المشروعية"، لا يلغي موقفي أن من حق الإسلاميين أن يحكموا إن كانوا جاءوا بالانتخابات الصحيحة الحرة والنزيهة، لأني لا أرى أية وسيلة واقعية غير الانتخابات الديمقراطية، في سياق التعددية من كل نوع في الدولة القطرية ذات الحدود. وأرى ثلاثة اتجاهات في حال فوز الإسلاميين بالانتخابات الصحيحة: (1) المطالبة التأجيجية التي لا تتوقف بالحماية الدستورية لحقوق الإنسان وللمواطنة؛[25] (2) ومواصلة مقاومة تقنيات العنف والقهر والإرهاب، المرتبطة بالضرورة بكل حكومة تعتمد مرجعية إسلامية، في المؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة؛ (3) والعمل على إزاحة الإسلاميين من الحكم وإلغاء برنامجهم الفاسد، ودائما بذات الوسائل الديمقراطية.

ولنا في التجربة المصرية درس عظة وعبرة. حين قرر أولئك العلمانيون والديمقراطيون، بالمقاومة الاحتيالية غير الأخلاقية، وبالتحالف مع المؤسسة العسكرية غير المالكة لقرارها الوطني، إزاحة الإسلاميين الفائزين في الانتخابات الصحيحة، وتنصيب العسكر حكاما لمصر.

باختصار، يغير هذا الكتاب عندي أفق التغيير الديمقراطي في السودان وفي الدول الإسلامية الأخرى لأنه كتاب يبين الاستحالة الواقعية والفكرية والنظرية لحكم إسلامي يحترم حقوق الإنسان، أي حقوق الإنسان في أشكالها الطبيعية البسيطة غير المشدودة إلى أمم متحدة مشكوك في نزاهتها. فحيث يوجد الإسلام الذي مركزه نبوة

محمد في أي شكل من أشكاله في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة، بآلياته الحكمية، المتمثلة في الشريعة الإسلامية، توجد معه تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة. ندرك ذلك ليس بالتجربة ومن التاريخ فحسب، بل نجده مقدما في الدراسة النظرية والتفكيكية في مادة السيرة وهو بين أيدينا في الدولة الإسلامية في السودان.

يتيح هذا التقديم من جانبي للقارئ أن يقرأ دراستي عن الكتاب وهو على علم بالموقف السياسي السبقي الذي أصدر منه مما يعينه على التمييز بين الآثار المتسربة من موقفي السياسي إلى لغة الدراسة، من جهة، وموضوعية وجهة نظري المطروحة وحجيتها، من جهة أخرى. ولا تناقض بين الموقف السياسي والاجتهاد في توخي الموضوعية العقلانية، فهما متداخلان في عملية الكتابة ذاتها.

2.2 موقف مؤلف الكتاب

ما الموقف السياسي لدى كل كاتب إلا محل وقوفه المتأهب. أو هو "الموقع"، كالمكان الحالي في فضاء تفاعل الوقائع ذات العلاقة. فمن هذا الموقف أو الموقع المتفاعلين يصدر الكاتب في مسعاه إلى التعامل الخطابي مع الموضوع قيد النظر وهو هنا نبوة محمد. وأضيف: وموقعها، في معية الإسلام، في مؤسسات الدولة الإسلامية الحديثة وفي المجتمع.

ويمكن أن نفهم الموقف السياسي للمؤلف، كباحث مفكر، بالتأمل فيما كتبه المفكر الجزائري محمد أركون، بخصوص مسألة "التأصيل"، عن دور المثقف في سياق الصراع بين الخطابات السياسية لأنه يبين أهمية دور المثقف، وطبيعة هذا الدور، خاصة حين نحدد للمثقف موقفا "سياسيا":

إذا كان يحق للمناضل السياسي العلماني أن يرفض الموقف الأصولوي ويحكم عليه كموقف محافظ أو متحجر أو ماضوي، وإذا كان يحق لآخرين أن يدافعوا عن هذا الموقف وأن يلوذوا به كملجأ لحياتهم

الفردية، أو كسلاح قوي لكفاحهم السياسي، فإن الباحث المفكر لا يصح له ولا يقبل منه إلا أن يتلقى ما يشاهده في المجتمعات البشرية لكي يضعه على محك البحث والتساؤل. ولكن لا يحق له معرفيا أن يوقف بحثه عند حدود الوصف السطحي أو مجرد النقل لما سمع ورأى وجمع من وثائق. وإنما واجبه كمحلل ومفكِّك أن يستنطق المسكوت عنه في الخطاب الاجتماعي، وأن يكشف الغطاء عما يلبسه الممثلون الاجتماعيون (أي البشر)، وأن يضع على محك النقد والإشكال ما يستهلكه المناضلون السياسيون والممثلون الاجتماعيون بصفة عامة وكأنه حقائق يقينية، بل إلهية! ... [26]

فالموقف السياسي لدى المؤلف، "الباحث المفكر"، ليس إلا الموقف الانتقادي الذي يتحدث عنه محمد أركون.

نتعرف على طبيعة الموقف السياسي لدى د. محمد محمود إزاء موضوعه من سيرته الذاتية، ومن ذلك خطابه في الكتاب وفي كتابات أخرى له. ومن هذه الأخيرة كتاباته الصحفية التي تسجل موقفه السياسي. وهذه الكتابات الصحفية جزء مكون في إنتاجه الفكري، وتعين على فهم الأفكار الواردة في الكتاب الذي بين أيدينا. [27]

يحدد د. محمد محمود في كتابه موقفه السياسي بإفصاح حين يقول في خاتمة الكتاب إن نبوة محمد "نبوة إقصائية" مثلها مثل النبوة اليهودية والنبوة المسيحية، ادعت أنها "آخر النبوات التي ينقفل بعدها باب النبوة" مما يمثّل، عنده، "الإقصاء الأكبر" في صورة النبي، هنا محمد، الذي "يحمل مفاتيح المدخل الوحيد لبنيان أصبح الإله نفسه محاصرا بداخله".

ثم يذهب د. محمد محمود إلى أن وضعية "النبوة الإقصائية" هذه أفضت، في سياق دفاع "المؤمنين" عنها، إلى توليد "واقع تشوه وانقسام أخلاقي"، الواقع الذي "عانت منه كل المجتمعات المؤمنة بالنبوة وتعاني منه حتى يومنا هذا" (449).

وحدد المؤلف طبيعة هذا "الانقسام الأخلاقي" في أن محمدا، بعد أن أتيح له الظرف المواتي لقهر أعدائه في المدينة، "نزَّل مفهومه

للإله المنتقم ... إله التوراة ذي الثنائية الأخلاقية، الإله الذي يرعى المؤمنين ويرحمهم وينتقم من غير المؤمنين''، نزَّله من ''منطقة العالم الآخر لأرض واقعه التاريخي [واقع محمد]''. (440–441)

فقد كان محمد، في تقدير المؤلف، ''مستعجِلا'' عذاب غير المؤمنين، في الدنيا قبل الآخرة بقهرهم وتقتيلهم. مما ترد تفاصيله الدقيقة في المادة الإسلامية التي يعرض لها المؤلف في الفصلين الخامس والسادس.

ويبين لنا د. محمد محمود تمثل هذه الثنائية الأخلاقية في تعارض الأخلاق العامة والخاصة لدى محمد، بتثبيت الرؤية الأخلاقية التمييزية بديلا لرؤية أخلاقية شاملة في الإسلام بصورة عامة. وهي ثنائية دلس عليها صناع النبوة بتبرير عنف محمد ضد الكفار بإلحاق هذا العنف بالإله بوصفه المسؤول عنه، لتتيسر، من بعد، صناعة المناقب النبوية (428).

ومن ثم، يمضي د. محمد محمود إلى القول إنه لا يمكن للمجتمعات العربية والإسلامية أن ''تنعتق من ربقة تخلفها وهامشيتها'' أو أن ''تساهم مساهمة فاعلة في بناء حضارة إنسانية قائمة على قيم الحرية والمساواة وإطلاق كل طاقات الخلق والإبداع الكامنة بداخل كل فرد من أفرادها'' بدون إنجازها مشروع نقد الدين (صفحة ك)، المشروع الذي يتصدى د. محمد محمود للإسهام فيه بإنجاز هذا الكتاب.

يذكرنا د. محمد محمود بأن ''الدفاع عن النبوة والأنبياء استلزم في الماضي ويستلزم في الحاضر الدفاعَ عن الإله الذي ''صنعته النبوة''، إله الثنائية الأخلاقية التي شملت الإقصاء والتمييز والعنف والقهر ضد المشركين. وكذا يستلزم الدفاعُ عن النبوة ''الدفاعَ عن عنف الأنبياء (وعن كل أفعالهم حتى اللاأخلاقي منها). ... ليس فقط عن العنف الذي مضى وإنما أيضا عن العنف الذي سيأتي عندما يفتح الإله أبواب جحيمه الأبدي [حسب الخيال الديني]'' (450).

فالموقف السياسي، أو هو ''الموقف المتأهب'' أو ''الموقع'' الذي يصدر منه المؤلف واضح في النصوص أعلاه، وفي غيرها في الكتاب، مما ينبغي أن يكون عونا للقراء، بمن فيهم من الإسلاميين المنتقدين، لفهم محتوى

الكتاب، ولتفسير اختيار المؤلف وقائع محددة وتثبيتها في النص، وللتعرف على كيفية ترتيب المؤلف لهذه الوقائع وتوزيعها بطريقة معينة في فصول الكتاب. وكذا يعين الإفصاح عن الموقف السياسي القراءَ في التقاط أية مؤشرات تنم عن عدوى قد تكون أصابت بنية المحاجة أو مكوناتها بلوثة "سياسية" غير مؤسسة. وحين أتحدث عن "الموقف السياسي" للمؤلف أقصد المعنى الأرقى لعبارة "السياسة" كفضاء للفضيلة.

ومع وضوح الموقف السياسي، يأتي الكتاب خاليا من تقنيات التحصين ضد الإبطال لأي من أفكاره، ومنها فكرة لزوم موت نبوة محمد وهي فكرة سياسية سأتناولها تناولا مستقلا.

فالكتاب مفتوح للقارئ المسلم ليخضعه للتحقيق بأدوات مناهج البحث، وبالمحاجة العقلانية، وبالمعرفة المتاحة. لتقييم الأفكار الواردة فيه. لكنني لا أرى احتمالية تحقيق دحض حاسم بالبينات أو بالحجة العقلانية ضد الأفكار الرئيسة في الكتاب عن عمليات صناعة نبوة محمد أو عن تاريخية العنف الدموي في دولة المدينة. لأسباب سآتي إليها لاحقا في القسم الذي أخصصه للمنهج البحثي المتبع في الكتاب وفي القسم عن "كيفية نقد الكتاب".

وفي جميع الأحوال، يلزم القارئ أن يتوخى أقصى درجات الحيطة والحذر عند مقاربته قراءة هذا الكتاب الممتِع ذي الإضافة المتميزة لدراسات نبوة محمد. ومن أكثر فصول الكتاب استحواذا وإثارة للرعب الفصلان الخامس والسادس، وموضوعهما العنف في "تكوين دولة المدينة"، و"انتصار دولة المدينة". وهما فصلان يستحضران في النص، للمرة الأولى وربما الوحيدة في الكتاب، شخصية المؤلف ككاتب ذي مزاج سوداوي شنيع مخلط بالاندهاش الاستطلاعي إزاء مادية الحالة الدينية، ومخلط في نفس الوقت بالتفاؤل حيال إمكانات المقاومة ضد هذا العنف حال تفكيكه.

نشهد المؤلف في هذين الفصلين يُعمل قلمه سكينا للسلخ والتشريح الاجتياحي في جسد منظومة العنف المنصَّبة في دولة المدينة النموذج. وبالاستتباع من قراءتي التأويلية، أجد أن المؤلف بل

يعمل سكينة السلخ والتشريح في كيان الدولة السودانية الحاضرة التي تُعرِّف العنف بالإسلام وتُجَسدِنه في نموذجها الإسلامي "الصحيح"، مما بيانه في أوراق ملاحقة المحكمة الجنائية الدولية لقادة النظام الإسلامي وفي التقارير الشفهية التي ينتجها السودانيون في محادثاتهم البينية اليومية. وهنالك بالدرجة الأولى المعرفة في المجال العام بأرشيف جرائم الدولة الإسلامية السودانية. ونجد إشارات لبعض ذلك في مقالات المؤلف في الصحف مما كنت أشرت إليه سابقا.

3.2 موقف النقاد الإسلاميين

1.3.2 الصدور من ادعاء البراءة

كما أشرت أعلاه لا يوجد كاتب بدون موقف سياسي، كما لا يمكن للكاتب أن يكون غير متأثر بسيرته الذاتية في كتابته. كل ما هنالك هو أن بعض الكتاب أعضاء "جهاز المثقفين الإسلاميين"، وأقصد هنا السودانيين منهم على وجه التحديد، يخفون مواقفهم "السياسية" في النصوص التي ينتجونها بالادعاء لدى القراء أنهم، حتى وهم كتاب معروفون معتمَدون كأعضاء في "جهاز المثقفين الإسلاميين"، يعتمِدون التجرد والموضوعية فيما يكتبون.

أستخدم تعبير "جهاز المثقفين الإسلاميين" كمفهوم استحدثته للإشارة إلى المثقفين الإسلاميين، بتعريف متساهل لـ "المثقف" أي أولئك الذين يخدمون النظام الإسلامي، كأشخاص ينتجون خطاب المعرفة الإسلامية لمصلحة النظام الإسلامي الذي يوالونه، أو لمصلحة كل نظام "إسلامي" بصورة عامة. ويشمل ذلك كلَّ من ينتج "خطابا" صحفيا أو إعلاميا أو دعائيا أو دينيا أو قانونيا، علنيا أو سريا، يدعم البرنامج الإسلامي للدولة الإسلامية الحديثة، بدراية الصانع ذي القدرات المستقوي بأجهزة الدولة القمعية: الصحفي، وإمام الجامع، والقاضي، والفقيه والمفتي، والأستاذ الجامعي، وصاحب البرنامج التلفزيوني، وقائد الميليشيا، والموظف الناطق في موقع

استراتيجي في الحزب، ورأس الدولة. ويشمل الجهاز غيرهم من مثقفين أشقياء يُنفِّذون، أو هم نفذوا يوما، بجانب أعمال إنتاج الخطاب، أفعال العنف والإرهاب، بما فيها التعذيب والخطف والقتل والحرق والجهاد المسلح بأدوات الحرب، أي كلُّ من أنتج إسهامَه لإنشاء معمار "المعرفة الإسلامية"، المعرفة العلمية والشعبية محددة الأطر والموضوعات، في الممارسة وفي علاقتها المتداخلة مع عمائر القوة والسلطة.

ولربما عبَّر عن بعض أبعاد هذا الكيان مفهوم "الجهاز" (dispositive) عند ميشيل فوكو، المفهوم الذي أقتبسُه وأعدِّله لأغراض هذه الدراسة:

> مجموع الخطابات والمؤسسات والأشكال المعمارية، والقرارات التنظيمية، والقوانين، والتدابير الإدارية، والمعادلات العلمية، والمقولات الفلسفية والأخلاقية والخيرية. والأشخاص والقوانين والإجراءات والتقنيات، والعلاقات التي تربط بينها (فوكو، السلطة/ المعرفة).[28]

فيَصْدر هذا البعض من المثقفين أعضاء الجهاز، من الذين يكتبون، من ادعاءات ضمنية أن خطابهم غير خاضع لمواقعهم أو لمصالحهم في شبكات علاقات القوة والسلطة والمعرفة الإسلامية. وبأنه خطاب غير متأثر بمعطيات السيرة الذاتية في تلقيهم المحاباة الفسادية من قبل النظام الإسلامي على أساس تمثلهم "التقوى" الحزبية. ويدعون ضمنيا، وتصريحا في بعض أحيان، أن خطابهم الأخير لا يُستنسب إلى تاريخهم القريب في المشاركة الفاعلة في تعبئة تقنيات القهر بالإسلام لأغراض كتم الحريات الفكرية والأكاديمية والصحفية وحرية الخطاب الساري المسجل في الأنترنيت ولفرض رؤاهم ووصاياتهم الدينية على الآخرين.

1.3.2 المغالطة

كما أسلفت القول، ليس السودان في ذلك هو الوحيد بين الدول الإسلامية، لكنه المثال التعريفي الصافي لإسلامية القهر والعنف وإرهاب الدولة بقيادة "جهاز المثقفين الإسلاميين".

لقد جاء نقد المثقفين الإسلاميين السودانيين للكتاب منطويا في شق منه على المغالطة المُستَسهَلة من نوع أن الأفكار في الكتاب عن نبوة محمد لا يمكن أن تكون صحيحة، بحجة القول المرسل إن صاحب الأفكار د. محمد محمود "ملحد"،[29] وبعلة التقول إن المؤلف "استشراقي"، مما ينهي المحادثة، بعلة أن الأمرَ أمرُ المستشرقين أعداء الإسلام معروف.[30]

وكانت أشكال المغالطة المستسهلة كذلك في مقاربتهم نقد الكتاب من منطلق اعتقاداتهم الدينية الشخصية، ومن ادعاء إيمان ديني لديهم، كل كحجة في ذاته، أي، بإلغاء كامل أو جزئي للعقل، بالقصد الواعي، وبرفض النظر في مادية البينات النصية والأسباب المقدمة لدعم الأفكار والدعاوى الرئيسة في الكتاب.

لم يكن انتقاد الإسلاميين للكتاب كله مغالطات مستسهلة. فبعض الحجج كانت تبدو لأول وهلة قوية في الظاهر، مثل محاجة الأستاذ خالد موسى أن المؤلف سرق أفكار المستشرق مونتقمري وات وعبأها في قناني جديدة في كتابه.[31] ولكن، ما أن يتم إخضاع هذا الادعاء النقدي للتحليل حتى يظهر على حقيقته حركة ادعاء بدون أساس، وسأفند في جزء آخر من هذه الدراسة مقال الأستاذ خالد موسى دفع الله لأنه يتمثل مجمل أشكال محاجة مجموع المثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز، الذين عبرتْ عن آرائهم المطبعنة فئةٌ قليلة من كتّابهم.

2.3.2 الصمت

غير ذلك، ومقالات من كاتبين أو ثلاثة، كان الصمتُ الردَّ ذا الشأن على الكتاب، الصمت من قبل جموع المثقفين الإسلاميين الكُتّاب أعضاء الجهاز، ومن قبل المثقفين الإسلاميين الكتاب المنسلخين عن نظام الإنقاذ لكنهم يريدون فرصة إضافية لحكومة إسلامية يقولون إنها ستكون أحسن خلقا، ومن الإسلاميين بصورة عامة. وسأبين في القسم المخصص لمنهج الكتاب أن ذلك الصمت كان رد فعل حكيم إزاء كتاب محكم مدعوم بالبينات المتكثرة الواضحة

المقنعة، وأنه صمت تمثل إقرارا بأن مساعي دحض الكتاب ستبوء بالفشل، بسبب أن المثقفين الإسلاميين، كغيرهم، حصيفون أدركوا مباشرة عند قراءتهم الكتاب نجاحه في تقويض مشروعية الدولة الإسلامية، أصلا كدولة، دينية أكانت أم علمانية بالتصنع، تقويضا حاسما، وأنه كتاب لم يترك للمثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز غير المحاجة بالمغالطات، أو الصمت الرهيب، أو، حين نقرأ التاريخ، التدابير الأخرى. وهذه الأخيرة، التدابير الأخرى، كانت حاضرة في الذاكرة المعرفية وفي الذاكرة الأحداثية لدى الأستاذ خالد موسى في مقاله عن الكتاب حين نفى، من تلقاء نفسه، احتمالية إيقاع هذه "التدابير الأخرى" على المؤلف بالقول إن الكتاب "لا تترتب عليه فتنة مجلجلة أو شبهات مزلزلة". فـ"الفتنة المجلجلة" و"الشبهات المزلزلة" من مفردات لغة الإسلاميين للتعبئة الغوغائية لحشودهم وللأفراد المنفعلين، تعبئتهم ضد مخالفيهم في الرأي. ولهم في ذلك تاريخ موثق، في سَرية قاضي الإسلام المكاشفي طه الكباشي لاغتيال المفكر محمود محمد طه، وفي سرية قضاة الإسلام لاستتابة أصحاب محمود، فقد تم ذلك كله بتحريض المثقفين الإسلاميين الحاضرين عندئذ واليوم، بقيادة شيخهم حسن عبد الله الترابي، تحريضهم الرئيس جعفر النميري ليقتل محمودا نيابة عنهم، وبمشاركتهم الفاعلة.

3

كيف تقرأ هذا الكتاب

لأن هـذا الكتـاب مركـب بالهندسـة كمعـمار ذي مداخـل متعـددة، يمكـن مقاربـة قراءتـه مـن أي واحـد مـن فصولـه، وفي أي اتجاه يختاره القـارئ الجديـد أو المعيـد أو المعـاود. لكنـي أقـدم في هـذه الدراسـة مـا أراه مسـارا للقـراءة أكثـر إفضـاء إلى نجاعـة فهـم محتـوى الكتـاب وإلى الاسـتمتاع بقراءتـه.

1.3 البدء بالخاتمة

أقـترح عـلى القـراء الجـدد، والقـراء المعيديـن والمعاوديـن، أن يبـدأوا قراءتهـم للكتـاب بالخاتمـة. لأن الخاتمـة تتيـح لهـم عدسـة لقـراءة الكتـاب بصـورة انتقاديـة. ففيهـا يبـين المؤلـف موقفـه السـياسي الـذي يتمثـل في أنـه مثقـف مهمـوم بقضايـا العـصر في العالمـين العـربي والإسـلامي وهمـا العالَمـان اللـذان يمثـلان مكوِّنـا في هويـة المؤلـف ذات التعدديـة. هـذا التبيـين للموقـف السـياسي، ممـا أسـلفت الحديـث عنـه، يُسـهِّل اسـتقراء الأهـداف الخارجيـة التـي يطمـح إلى تحقيقهـا المؤلـف، خاصـة وأن الكتـاب لا يتحـدث عـن هـذه الأهـداف بتفصيـل.

بالإضافـة إلى أن القـارئ سـيجد في نهايـة الخاتمـة الفقـرةَ الحاملـة للفكرة الراديكاليـة عـن لـزوم مـوت نبـوة محمد:

> وسـيبقى واقـع التشـوه والانقسـام الأخلاقـي المرتبـط بالنبـوة [نبـوة محمـد] حيـا طالمـا بقيـت النبـوة حيـة في عقـول النـاس وأفئدتهـم. ولـن يـزول [هـذا الواقـع] إلا عندمـا تمـوت النبـوة وتتحـرر عقـول النـاس وأفئدتهـم مـن ذاكرتهـا وعبئهـا وميراثهـا (450).

تكمـن أهميـة القـراءة السـبقية لهـذه الفقـرة الأخـيرة في الخاتمـة في أنهـا سـتظل تهـز القـارئ المسـلم هـزا ليبقـى متيقظـا، أثنـاء قراءتـه فصـول

الكتاب الأخرى. متيقظا، لملاحقة المؤلف ومساءلته، عند كل منعطف في الكتاب، عن مشروعية فكرته المدهشة التي ختم بها كتابه.

وسيظل الأرق الفكري الدائم الذي تهمزه في الوعي العبارة "إلا عندما تموت النبوة" الزاد الذي يستصحبه القارئ يعود به من رحلته في مغالبة قراءة هذا الكتاب المفظِع. وأعود في مكان آخر إلى استنطاق فكرة موت نبوة محمد. وقد عبر أحد المثقفين الإسلاميين، الأستاذ خالد موسى، بصورة صحيحة لكنها مجتزأة عن مقاصد المؤلف، بقوله إن المؤلف يريد "قتل" نبوة محمد.[32]

2.3 ترك الفصل الأول إلى النهاية

بعد قراءة الخاتمة، أرى أن يترك القراء الفصل الأول عن ظاهرة النبوة في اليهودية والمسيحية إلى النهاية، ليكون الفصلَ الأخير للقراءة. لأن المادة فيه عن اليهودية والمسيحية ليست معروفة لدى القارئ العربي المسلم بصورة عامة. وتتطلب قراءة هذا الفصل جهدا قد يثبط همة القارئ عن إكمال الكتاب أو يجعله يأخذ انطباعا خاطئا عن الكتاب بأنه كتاب معقد أو صعب أو مشحون بمعلومات متكثرة ومتشعبة، خاصة وأن المؤسسات التعليمية العربية أنشأت أمام القراء المسلمين جدارا من عدم المعرفة بهاتين الديانتين العالميتين وظل أغلب ما يعرفه المسلم عن المسيحية واليهودية مأخوذا من المصادر الإسلامية.

لكن هذا الفصل الأول من الكتاب مهم تماما لفهم فكرة د. محمد محمود إذ أنه لا فرق جوهريا بين نظريات النبوة الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلامية، إلا في بعض الأحداث والتفاصيل التاريخية التي تعطي كل نبوة خصوصيتها. فكل واحدة من هذه النبوات خلقت إلهها الخاص بها، وحبسته في نطاق رؤيتها الإقصائية الضيقة ثم ادعت أنها النبوة الخاتمة. واستعانت على كل ذلك بفئات من المؤمنين والعلماء والفقهاء الذين ساندوا النبوة بصنع الخرافات والأساطير والأوهام وبنسج الروايات غير القابلة للتصديق.

وأضيف أن القارئ سيقرأ بين السطور، كما قرأت، أن كل نبوة

اسـتعانت بشريحـة ”المثقفـين“، المسـلحين بقـدرات ”الكتابـة“ لتعبئـة خطـاب القهـر والعنـف وإرهـاب الدولـة ضـد المعارضـين مـن كل نـوع ولتكريـس الديـن الجديـد، أو هـو القديـم، ولضـمان مصالـح سـدنته ومصالـح المؤمنـين بـه، بمـن فيهـم أولئـك المثقفـين، رصفـاء المثقفـين أعضـاء الجهـاز في الدولـة الإسـلامية الحديثـة، ومثـار اهتمامـي في الهـمّ بقـراءة هـذا الكتـاب.

وسـتظهر للقـارئ أهميـة التحليـلات عـن ظاهـرة النبـوة العامـة في هـذا الفصـل الأول مـن الكتـاب بعـد أن يكـون قـد قـرأ الفصـول الأخـرى.

3.3 القراءة العكسية من الفصول الأخيرة إلى الأولى

فمـن بعـد قـراءة الخاتمـة، يمكـن قـراءة فصـول الكتـاب بصـورة عكسـية، مـن فصولـه الأخـيرة في اتجـاه الفصـول الأولى انتهـاء بالفصـل الأول عـن اليهوديـة والمسـيحية وعـن النبـوات المختلفـة ممـا أرى أنـه يتيـح قـراءة أسرع وفهـما أكثـر تعمقـا للكتـاب ولفكرتـه الأساسـية عـن ”صناعـة“ نبـوة محمـد. وكـذا تعـين هـذه القـراءة القفزيـة خلفـا، بالعكـس، مـن الفصـول في نهايـة الكتـاب في اتجـاه الفصـول نحـو بدايتـه، عـلى معالجـة ”اللهفـة“ للتعـرف المـسرَّع عـلى مـا يريـد د. محمـد محمـود أن يقولـه في كتـاب يمكـن قراءتـه كقصـة بوليسـية ممتعـة عـن تاريـخ نبـوة محمـد ذات النهايـة المعروفـة، لكنـا نريـد أن نعـرف الأحـداث والشـخصيات والظـروف، وأن نعـرف مـن فعـل مـاذا، كيـف، ومتـى.

وكـذا يمكـن للقـارئ، إن أراد خطـة قرائيـة بديلـة، بعـد قـراءة الخاتمـة، أن يـشرع مبـاشرة في قـراءة الفصـل الثالـث عـن ”اللحظـة التأسيسـية“، وهـو فصـل كان قـد تـم نـشره سـابقا كورقـة منفصلـة، وفيـه عـرض واف عـن بدايـة نبـوة محمـد ولحظتهـا التأسيسـية عنـد اللقـاء بجبريـل، وعـن لحظتهـا العليـا عنـد الإسراء والمعـراج، حيـث يتعـرف القـارئ، ربـما لأول مـرة، عـلى ترتيـب للوقائـع الخبريـة مـن قبـل المؤلـف لتعـين القـارئ عـلى تحديـد موقـف مؤسـس إزاء روايـة الإسراء والمعـراج.

بعدهـا يمكـن أن تسـتمر القـراءة العكسـية مـن الفصـول الأخـيرة في اتجـاه الفصـول الأولى.

4.3 معمار الكتاب

أما المقدمة، فهي خريطة الطريق "العقلية"، أو المخطط الإدراكي المُعين على التفكير ومن المفيد للقارئ مراجعتها مرارا عند قراءة كل فصل من فصول الكتاب لأنها تبين معمار الكتاب المتمثل تفكيك صناعة نبوة محمد. ولقد أنشأ المؤلف معماره كبنيان حجاجي في ثلاثة عشر فصلا (غرفة ذات مدخل خارجي). يتناول كل فصل مكوِّنا من مكونات تركيب "أسباب" صناعة نبوة محمد، وتتوزع الفصول والأسباب في خمس وحدات موضوعية (أجنحة كذلك ذات مداخل خارجية)، هي المكونات الأعلى درجة، وتدعم الأفكار الرئيسة الثلاثة في الكتاب: تاريخية العنف في نموذج دولة المدينة، وصناعة نبوة محمد، وسبقية نبوة محمد للإله الذي صنعه محمد.

ويمكن تلخيص الموضوعات الخمسة كما بينها المؤلف في المقدمة على النحو التالي:

(1) بيئة نبوة محمد، العامة في الشرق الأدنى (اليهودية والمسيحية)، والخاصة المتمثلة في الوثنية وفي الحنيفية وفي الثقافة السائدة، في الجزيرة العربية، وأثر المكونات البيئية في تركيب نبوة محمد، وفي صناعة الخيال النبوي.

(2) صعود نبوة محمد، من البداية إلى مماته، بما في ذلك "اللحظة التأسيسية"، وفترة محمد في مكة، ثم فترته في المدينة التي تفرغ فيها لقهر أعدائه بالعنف المريع وبإرهاب المعارضين، في سياق تأسيس دولته.

(3) المعارضة بأشكالها ضد الإسلام، في مكة وفي المدينة. من قبل المشركين، ومن قبل اليهود والمسيحيين، ومن قبل المنافقين بقيادة ابن سلول. هنا تستبين علاقات القوة والسلطة في دولة المدينة، بين المهاجرين والأنصار، من جهة، ومقاوميهم في المعارضة، من جهة أخرى. وتتيح دراسة المقاومة نظرات ثاقبة في طبيعة هذه العلاقات والآليات المستخدمة لتكريسها.

(4) الرسالة المحمدية، من حيث محتواها في الشعائر أو العبادات، والعلاقات. وهي تشمل، تفصيلا:

(أ) العبادات، بما فيها الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج؛

(ب) القانون والتشريع والتحريم والتحليل بما في ذلك الحدود المتعلقة بالقصاص والزنا والقذف والسرقة والحرابة والخمر والردة؛

(ج) التنظيم الاجتماعي، فيما يتعلق بالمرأة، وبمؤسسة الأسرة، وبمؤسسة الرق؛

(د) الأخلاق.

بالإضافة إلى ما يرد في فصل مخصص لعوالم الخيال في الرسالة حيث نجد فيه العناصر، أو المكونات، التالية:

(أ) الأسطورة والقصة؛

(ب) العالم غير المنظور (الملائكة والشياطين والجن)؛

(ج) الجحيم والعذاب للعقاب؛

(د) الجنة والنعيم للثواب.

ينطوي الفصلان عن الرسالة (العبادات والخيال) على مفاجآت تنتظر القارئ. حين يعرض المؤلف أمامه نتائج حفرياته في المادة الإسلامية عن عمليات تركيب أركان الإسلام الأربعة من الخمسة المعروفة وعن جذور عوالم الخيال في نبوة محمد.

(5) صناعة محمد، بما في ذلك دور جمع القرآن في كتاب مؤسّس ودور العلماء في تشكيل نبوة محمد وصناعتها وفي تشكيل الإسلام ذاته على هدي نظرية متكاملة للنبوة. وتشمل مكونات هذه الصناعة للنبوة: البداية النبوية، والجسد النبوي، واللحظة النبوية، والكلمة النبوية، والفعل النبوي، والمناقب النبوية، وخصوصية محمد، كلها لإثبات نبوة محمد وصدقيتها.

إن صناعة نبوة محمد هي موضوع الكتاب في جميع فصوله. ومن ثم، يجد القارئ قدرا كبيرا من التداخل بين الموضوعات، خاصة بين موضوعي الرسالة والصناعة في الفصول الأربعة الأخيرة. لكن التفريق بين الموضوعات، وخاصة بين هذين الموضوعين الأخيرين، ضروري لفهم تركيب المؤلف لمعمار الكتاب.

فالمؤلف وقد بدأ بافتراض أن النبوة ظاهرة إنسانية اجتماعية، ثم

بافتراض أن نبوة محمد، وبالرغم من تاريخيتها المحددة، نتاج للصناعة، يبدأ بتفكيك المعمار الذي شيده العلماء، شيدوه برفعه وإحكامه بالتناقضات، وشادوه بطلاء اللغة والخيال لإخفاء عدم مركزيته. هذا المعمار المفكّك أصلا تحت ثقل تناقضاته، يسميه المؤلف "صناعة نبوة محمد"، وهو موضوع التفكيك القاصد من قبل المؤلف.

يفكك المؤلف هذا المعمار المُصنّع، التفكيك بمعنى تبيين التناقضات وعدم المركزية، وتعرية الأطلية وعمليات التجصيص، لكشف حقيقة البرنامج الداخلي العميق لمخطط الصناعة. ثم ينشئ المؤلف على أنقاض البنيان المهدم بفعل التفكيك معمارا بديلا. هذا المعمار الجديد نتاج التفكيك هو هذا الكتاب بين يدي القارئ وفيه نظرية المؤلف عن صناعة نبوة محمد والبينات لإثبات الدعاوى التي يطرحها عن نبوة محمد.

وهكذا يتعين على القارئ أن يقارب هذا الكتاب كالمعمار الجديد، البديل لذلك المعمار القديم المطبوع في الوعي. هذا الأخير، القديم، يمكن أن نسميه أيضا "معمار نبوة محمد المركبة تركيبا بالصناعة" أو "معمار صناعة نبوة محمد". ولأن هذا المعمار القديم يظل منصبًّا كأثر محفور في وعي أغلبية المسلمين، سيتعين على القارئ أن يقبل في مسار القراءة إخلاء ذاكرته الإجرائية وكذا ذاكرته المعرفية من ركام المعلومات القديمة التي تقف حائلا بينه وحقيقة ما تصوّره المادة الإسلامية. وهو الركام الذي يؤدي دورا مزدوجا، فيَحول عند استدعائه من الذاكرة دون قدرة القارئ على إبصار معالم المعمار الجديد. وفي ذات الوقت، يسهل، بسبب ذات وجوده في الذاكرة المعرفية، تعرّف القارئ على طبيعة الحائط الركامي الذي ظل يقف بينه وبين الحقيقة.

5.3 القراءات المتعددة المكثفة

أقترح على القارئ الاستعداد السبقي لإضافة قراءة أو قراءتين أو ثلاث قراءات متتابعة، دون انقطاع، لنص هذا الكتاب المهم

لكل مسلم، من نوع القراءة اللصيقة المكثفة المصحوبة بالاجتهاد لاكتساب المعرفة ذات النسق عن نبوة محمد، وبالتفكير العميق وبالتفكر في دلالات الفكرة الأساسية التي يقدمها د. محمد محمود بتفكيك صناعة نبوة محمد وبتبيين حيثيات تاريخيتها.

كذلك يمكن للقارئ أن يعقد مدارسات مع قراء آخرين ذوي خلفيات فكرية متضادة لانتقاد الكتاب وتفكيكه بفلفلة النص والنظر في مصادره الأصلية، وفي منهجه، وفي ادعاءاته والبينات التي يقدمها للسند. أي، أن يأخذ القارئ هذا الكتاب بالشدّة، نصا بعد نص، وفكرة بعد فكرة — علما أن مصادر المادة الإسلامية الوارد ذكرها في الكتاب موجودة في الأنترنيت، أو في المكتبات الجامعية، بما فيها مكتبات الجامعات الغربية الكبرى، وفي سوق الكتب، وفي المكتبات الخاصة.

فالجهد المقترح على القارئ إعمالُه ضروري. لأن الكتاب يتدخل بقوة باقية، كما أسلفت، في تركيب كل قارئ مسلم لشخصه ولشخصيته ولكيانه. ويتدخل الكتاب في تكييف هذا القارئ المسلم للطريقة التي يركِّب بها هويته العقدية والأدائية، وفي تقييم القارئ للقضايا السياسية والاجتماعية الراهنة ذات الأبعاد الدينية، وفي تحديد القارئ موقفه من مسألة الدين برُمَّتها.

وعلى أكثر المستويات خطرا وتعقيدا، يتدخل الكتاب في الكيفية التي يقرر بها القارئ المسلم والقارئة المسلمة تنشئة أطفالهما إزاء مكون نبوة محمد ومكون الإسلام في ثقافة هؤلاء الأطفال.[33]

فتُعين القراءات اللصيقة المتعددة للكتاب، دائما بعدسة الانتقاد المركبة في الوعي، على تحديد اتجاهات التفكير السليم بشأن التدخلات الحياتية المركوزة على نبوة محمد وعلى الإسلام في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة. ففي هذه التدخلات الحياتية-التجريبية يتمكن القارئ من الإمساك بناصية الأمر في مادية نبوة محمد ومادية الإسلام، لأن الأمر، بالقراءة اللصيقة الانتقادية، لن يكون متعلقا بغيبيات الإيمان أو الاعتقاد، ولا بالبحث عن

إجابة شافية لما كان حدث في غار حراء، وإنما يكون الأمر في جوهره متعلقا بالنتاج الحاضر جراء تنزيل نبوة محمد والإسلام في الفضاءات المتفاعلة، فضاءات نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة.

هذه القراءة اللصيقة الانتقادية غير مشغولة بالتركيز الأحادي على ما يدعى، على سبيل الرد من قبل الإسلاميين، عن الإسهام الإيجابي الذي أتى به الإسلام. فمعروف أن الفئات التي تهيمن وتطغى بالعنف والقهر والإرهاب، في سياق علاقات السلطة والقوة والمعرفة، تستمد ضئيل قدر مشروعيتها مما تقدمه من خدمات إنتاجية إيجابية (ميشيل فوكو).[34] وقد قدمت الدولة الإسلامية، عبر تاريخها حتى سقوطها في مسخ الدولة العثمانية، إسهامات مقدرة في مجالات الحياة والمعيشة والعلوم والطب والفلسفة والأدب والأخلاق، في معية إنتاجها التعذيب والتمييز والاضطهاد. وانتهى أمرها بسبب الأساس ذاته الحامل أصلا لبذور فناء الدولة الدينية. هكذا يقول لنا هذا الكتاب بإعماله الزحزحة الفكرية وبتركيزه الضوء على ما كان، ويظل، يتم مسحه وإخفاؤه والتعتيم عليه — علاقات القوة والسلطة في الدولة النموذج- الأصل التاريخي المركب بآلية التأصيل في حاضر الدولة الدينية المعاصرة وفي مشروعها. هكذا أرى قراءة هذا الكتاب.

4

رأسا على عقب: سبقية النبوة على الإله

1.4 النبوة هي التي أحدثت إلهها

يقدم د. محمد محمود في كتابه الفكرة الأساس أن نبوة محمد، ككل نبوة، سابقة لإلهها الذي صاغته بَعديا وفق حاجتها، صاغته من المواد الخام التي وجدتها. وبالنسبة لمحمد فإن المواد الخام وُجدت في واقع الوثنية، والحنيفية، والديانتين اليهودية والمسيحية، وفي الممارسات الثقافية في الجزيرة العربية. وبالتالي فإن العكس، ذلك المعتمَد من قبل أغلبية المسلمين أن الإله المحدد من قِبَل محمد، إله النبوة، الله، سابق للنبوة ولنبوة محمد، ليس صحيحا: "إن الإله الذي تتحدث عنه النبوة لم يُحدِث النبوة ولم يصنعها، وإنما النبوة هي التي أحدثت إلهها وصنعته" (ج، المقدمة).

فالذي يفعله د. محمد محمود هنا هو أنه يقلب رأسا على عقب ما ظلت تعتقده الأغلبية الساحقة من المسلمين في وجود الله هناك، أصلا، منذ زمن بعيد، وأن هذا الإله السبقي، إله الفلاسفة، المفترض وجوده كالقديم قدم الكون وما قبل الكون، أرسل ذات يوم الملَك جبريل إلى محمد في مكانه في غار حراء بالرسالة.

ويعيد د. محمد محمود الترتيب الزماني للواقعتين، ذلك الترتيب المطبوع في الدماغ المسلم لتفضي العملية العكسية إلى دعوى المؤلف المدهشة في وضوحها وبساطتها بالمقارنة مع مشابهات سابقات لها ذات تعقيدات مصبوغة بالاستحياء عند الكتاب المسلمين المنتقدين لنبوة محمد وحتى عند بعض المستشرقين، مثل وليام مونتقمري وات، المستشرق المفضل لدى المثقفين الإسلاميين. فقد تحدث مونتقمري وات، وهو مسيحي له ماض في العمل كقس في رتبة عالية في الكنيسة، بلسانين في مقابلة في العام 2000 لإرضاء جزئي

لكل من المسلمين والمسيحيين معا: "قد أميل إلى القول إن القرآن هو كلمة الإله لزمان محدد ولمكان محدد، وعليه لا يمكن أن يلائم القرآنُ بالضرورة أزمانا أو أماكن أخرى ... أعتقد بحق أن محمدا، مثله مثل الأنبياء السابقين، كانت له تجارب دينية حقيقية. وأعتقد أنه حقيقةً تلقَّى شيئا من الإله، بصورة مباشرة." (35) وكان موقفُه الأخير هذا مقاربا الإسلاميين بدرجة ابتعاد مقدر من رأيه الأول في كتابه **محمد في المدينة** حيث يقول: "إن القول إن محمدا كان صادقا لا يعني أن القرآن كان وحيا منزلا من الإله، فيمكن للمرء أن يقول دون تناقض إن محمدا كان يعتقد بصدق أنه كان يتلقى الوحي من الله ولكنه كان مخطئا في اعتقاده ذلك، مما يبين أنه كان عرضة لخداع الذات"؛ (36) "لقد كانت لدى محمد وسيلة للسماع أو لترقّب الوحي المنتظر، ولربما كان استخدم هذه الوسيلة في حال وجود موضوع يتطلب وحيا. فيعني القول إنه صادق أنه كان يميز بين كلام يعتقد أنه من الإله، من جهة، وكلامه هو من جهة أخرى." (37)

وكان مونتقمري وات قدَّر في كتابه أنه "من بين جميع الرجال العظام في العالم لا يوجد من بينهم من تعرض للتشنيع به مثلما تعرض محمد". وقال إنه لابد من "تقدير موضوعي" لشخصية محمد بشأن ثلاثة اتهامات ضده: إنه كان غير صادق (insincere)؛ وشبِقا حسيا (sensual)؛ وغدارا خؤونا (treacherous). (38)

وشرح مونتقمري وات اتهام عدم الصدقية والاحتيال بأنه كان يعني عند المستشرقين أن محمدا لم يكن يُصدِّق أن الوحي يأتيه من خارج ذاته، وأنه ألّف القرآن ونشره لخداع الناس لأجل السلطة والطموح والشهوة الجنسية. ويرفض المستشرق البريطاني ذلك بعلة أن التهمة بعدم الصدقية والاحتيال لا تفسر حقيقة قبول محمد للمعاناة في سبيل دعوته، ولا تفسر أن رجالا عقلاء ذوي شخصية قبلوا قيادته، ولا تفسر تحول دينه إلى دين عالمي يؤمن به أشخاص أتقياء. عليه، وفق مونتقمري وات، لا يمكن فهم تلك الوقائع عن المعاناة وقبول قيادة محمد وعالمية الإسلام إلا بافتراض سبقي

لصدق محمد وأن محمدا كان مُصدِّقا بحق وحقيقة أن القرآن لم يكن منتوج عقله الخاص، بل كان من الله، وأنه كان كلاما صادقا.[39] وخلص مونتقمري وات إلى الآتي: "لا توجد أرضية كافية لاعتبار محمد محتالا أو نبيا كاذبا (impostor) ... والحجة عن صدقه في صالحه وهي حجة قوية ... وأما إذا كان محمد يعرِف أن القرآن ليس من الله ومضى يقول إنه كذلك، فذلك يقدح في أخلاقه الشخصية لأن الأمر هنا وقائعي ولا يتعلق بالأخلاق مثل الاتهامين الآخرين [الشبقية والغدر]."[40]

وعلى العكس من أقوال المستشرق مونتقمري وات، يقول د. محمد محمود إن محمدا هو الذي بادر، بإرادته الشخصية الواعية، بادعاء النبوة في سياق كان فيه مثل ذلك الادعاء ممكنا ومفهوما. ثم، من بعد، ركَّب محمد إلهه تركيبا، وأسبغ عليه تصوراته الخاصة. وبدأ يقدم الرسالة تباعا بصورة تدريجية في نتف نصية متفرقة، القرآن، نصوص أغلبها كانت تحمل استجابات ظرفية لحل مشكلات وتحديات آنية في سياق دعوته وإنشاء دولته وتركيز سلطاته. وقدّم محمد النصوص القرآنية على أنها كانت وصلته للتو من الإله العام، الأحَد، عبر جبريل. هكذا، إلى أن مات، تاركا ميراث نبوته في "الإسلام" الذي تحول لاحقا من "رؤية محلية إلى رؤية عالمية" (86).

وكله يمثل عند د. محمد محمود "الخصوصية" المسبغة على فكرة النبوة العامة لتتخلق من الفكرة العامة "نظريةُ النبوة الإسلامية" المكونةُ من الأفكار الرئيسة، ومن المنطق الداخلي المُعين على تحقق تماسكها، ومن الخيال الإبداعي لنسج الأحداث والوقائع التي تجسدن الأفكار المجردة (86–87).

2.4 كيفية التفكّر في سبقية نبوة محمد للإله

يمكن للقارئ التفكر في هذه الدعوى المحورية في الكتاب، عن سبقية النبوة للإله وعن أن نبوة محمد هي الأصل ذو الجذور في النبوات القديمة وعن تركيبها اللاحق لكيان الإله ورغباته وأوامره

وذلك بدراسة الفصل الأول عن أساس نبوة محمد في اليهودية والمسيحية، وبالتأمل في الدعوى وهي تسري في مجمل نص الكتاب. وكذا حين يشرحها المؤلف ويقدم حيثياتها، في الفصل الثالث عن اللحظة التأسيسية، وفي جزء بعنوان "البداية النبوية" في الفصل الثاني عشر عن صناعة محمد.

وقد طرح المؤلف الفكرة عن سبقية نبوة محمد في المقدمة، كافتراض أولي في العبارة: "ننطلق في كتابنا هذا ... من افتراض أولي مؤداه أن النبوة ظاهرة إنسانية صرفة"، مما يعني "أن الإله الذي تتحدث عنه النبوة لم يُحدث النبوة أو يصنعها، وإنما النبوة هي التي أحدثت إلهها وصنعته"، لينتهي إلى دعوى "صناعة نبوة محمد" عبر ثلاثة عشر فصلا قدم فيها حيثيات الإثبات من كل نوع.

ومن ثم، يصبح الكتاب بأكمله، في أحد مستوياته، سعيا لإثبات الافتراض الأولي بتقديم الحجج المكثفة عن الخيال والتناقضات في رواية اللحظة التأسيسية، لحظة بداية النبوة؛ وعن تاريخ العنف في دولة المدينة؛ وعن مزيد خيال وبعض عمليات ترقيعية لتركيب الدين الجديد؛ وعن ادعاءات في المادة الإسلامية من قبل الرواة والمؤرخين مسوقة بعدم العقلانية وبغياب المنطق.

ولكن، وبالرغم من ذلك أعلاه، لم يكن د. محمد محمود مشغولا أصلا بالجدل بين المستشرقين عن كذب نبوة محمد أو صدقها، بل كان همه تفكيك صناعة نبوة محمد. وأرى أن ذلك التفكيك لنبوة محمد كان سيظل هدفه حتى إذا كانت هذه النبوة صادقة جاءت إلى محمد بالوحي من الإله عبر جبريل، أو حتى إذا كان محمد مصدِّقا، بخداع الذات وفق مونتقمري وات، أنه النبي المصطفى. فاقرأُ أن مقصد الكتاب ليس نبوة محمد في ذاتها من حيث مدى صدقية لحظتها التأسيسية. وإنما مقصده، وفق قراءتي له، الأدوات التي تم تطويرها في سياق تنزيل هذه النبوة في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة، ليس في دولة المدينة النموذج فحسب، بل في نماذجها المستنسخة في أشكال الدولة الإسلامية عبر تاريخها، وانتهاءً بأشكالها الحديثة. بما في ذلك شكل دولة الإسلاميين في السودان.

وأرى أنه بعد تفكيك المؤلف مِعمار صناعة نبوة محمد، وبعد تشريحه بنية العنف في نموذج دولة المدينة، يفقد الافتراض الأولي أهميته الحجاجية لأن الادعاء من قبل المثقفين الإسلاميين، المناهِض لافتراض المؤلف عن إنسانية النبوة واجتماعيتها وسبقيتها على الإله، قائم على الاعتقاد الديني الشخصي، بدون دليل — الاعتقاد المتحدر من التجربة الذاتية لدى الشخص كمسلم في حالة خضوع لله ومن التمثيل العقلي لمادية النبوة ومن الاقتناع بصحة التجربة وبالصور التمثيلية في العقل، مما هو كذلك حال المسلمين بصورة عامة، يعتقدون في سبقية الإله وفي إحداثه نبوة محمد، بدون دليل.

ولا محالة من أن يفضي النقاش حول محتوى الافتراض الأولي إلى انفصال (aporia) ديريدي، حالة لا يتحقق فيها أي حل نهائي حين يتمسك كل طرف بموقفه المركب تركيبا دون القدرة بمحاجة على إقناع الطرف الآخر المركب كذلك موقفه. ذلك، لأن المسلم المحدد يمكنه أن يدعي، بصورة سائغة، حقا له في الاعتقاد المؤسس على التجربة الخضوعية الذاتية، وعلى التمثيل في العقل، وعلى الاقتناع، أن نبوة محمد مُحدثةٌ من الإله العام، القديم. ولا يجدي مع هذا المسلم كثير نقاش، الحقيقة التي أشار إليها د. حيدر ابراهيم بعبارته عن "حوار الصم".[41]

لكن هذا المسلم المحدد لا يمكنه أن يدعي، بالاعتقاد الشخصي، أمام نتائج التفكيك، أن نبوة محمد، كما هي مسجلة في المادة الإسلامية، ليست نتاج الصناعة، أو أن ينفي، كذلك بمجرد الاعتقاد، ضد الحقائق، أن دولة المدينة لم تكن كيانا قهريا عنيفا يعتمد الإرهاب وسيلة لتحقيق الأهداف الاقتصادية والسياسية. فهاتان حالتان تجريبيتان قائمتان على بينات نصية مادية، في المادة الإسلامية المعتمدة من قبل هذا المسلم ذاته، في القرآن والحديث وفي كتب السيرة وفي كتب التفسير والتاريخ المعتمدة ولا علاقة لهما بحيثيات الاعتقاد أو الإيمان، علما أن نتائج عمليات التفكيك من قبل د. محمد محمود واضحة ومقنعة. وهو تفكيك يُظهر أن صناعة نبوة محمد وتاريخية

العنف محمولتان بالمقدمات ذات البينات المادية، وببنية منطقية للمحاجة، وبنتيجة مستنبطة من المقدمات ومن منطق التسبيب.

3.4 محمد تاريخي ومحمد مصنوع

يضيف المؤلف مفاجأة أخرى للقارئ، عن ذات نبوة محمد التي يعتمدها سابقة للإله القديم، فيقول إن نظرية النبوة الإسلامية تتيح فهما لمحمدين متداخلين. محمد التاريخي، الواقعي. المعروف لعامة المسلمين بحياته، وبأفعاله الثابتة غير المختلف حولها، لنقل. ومحمد المصنوع "الذي أنتجته نظرية النبوة" بواسطة العلماء من بعد.

هذا الأخير هو محمد "المُركب" تركيبا، بمعنى المنشأ إنشاء، كـ "نتاج عنصر الخيال في نظرية النبوة" (87). لكن ذلك لا يعني، عندي، أن محمدا المصنوع وهمٌ لا وجود له أو أنه نتاج الهلوسة لدى العلماء، مما قد يتبادر إلى الأذهان من تعبير "الخيال"، إذ يبين الكتاب حضور مادية صناعة محمد. وأضيف أنها مادية للصناعة متعلقة بعلاقات القوة والسلطة، وقائمة على عقلانية السعي لتحقيق المصالح، أحيانا بتقنيات شريرة معروفة في التاريخ الإسلامي، مما يعزز خصيصة الحضور.

يقول المؤلف إن محمدا ما كان لينجح في الادعاء بالنبوة لولا أن مجموعة المؤمنين كانت صدقته. ومن بعد، بدأت عمليات صناعة نبوة محمد وتركيب الإسلام بتشكيل النبوة والإسلام وتكريسهما في الخطاب الذي كان أنتجه محمد (القرآن، والأحاديث القدسية، والأحاديث المتكثرة المعروفة). وفي خطاب فئة المؤمنين الصغيرة في مكة، ومنه ما هو ذاته نتاج الصناعة وخطاب فئات المؤمنين الكبيرة التي تلت وفي كتب السيرة وفي خطاب المفسرين.

وعنصر "الخيال" المشار إليه أعلاه مُعرَّف في لغة المؤلف على أنه "الخيال النبوي" (قرآني وحديثي قدسي وحديثي) من جانب محمد، و"الخيال الإسلامي" من قبل جماعة المسلمين. وقد تمثل الخيال الإسلامي في وضع الرواة "مروياتهم التي مددت مادة

الخيال النبوي وأضافت لها وعمقتها وأسبغت عليها ما أسبغت من تفصيل وتعقيد" (87).

فأفهم "صناعة نبوة محمد" على أنها إنتاج للمعرفة الإسلامية، بتعبئة الخطاب الديني بمركزيته المحمدية والموظّف دائما لخدمة أغراض السلطة السياسية والاقتصادية للدولة الدينية بأبعاد للسلطة رعائية وتغييرية للمجتمع لم تخل من إيجابيات. إلا أن السلطة المرتكزة على الدين لا يخدمها في تحقيق أغراضها إلا تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة، وفي معية ذلك أشكال الرعاية الحياتية التي يتم بها تبرير "وجود" السلطة ابتداءً (ميشيل فوكو).[42] فالعنف شرط وجود الدولة الإسلامية، لأن علاقات القوة في مضمار حركة "السلطة" تنطوي على المقاومة العقلانية العلمانية المستفَزة بتقنيات تكريس مصالح سدنة الدين، فيكون رد الفعل مجددا ضد هذه المقاومة، من قبل سلطة القهر. وهكذا دواليك.

عندئذ، يصبح محمد التاريخي، في تقديري، هو ذاته محمد المصنوع الحاضر أيضا في مؤسسات الدولة الإسلامية المعاصرة سليلة نموذج دولة المدينة، محمد بهويته وبأدائيته وبخطابه وقوانينه وبمجمل معرفة صناعته، وكذا بسلطته الدينية والسياسية والاقتصادية. فالتمييز في الكتاب بين المحمدين، التاريخي والمصنوع، تفريق كذلك نظري، لأغراض الضبط المنهجي ولتسهيل سعي المؤلف إلى تفكيك "صناعة محمد"، موضوع الكتاب.

فأخلص إلى أن لصناعة نبوة محمد مادية تضاهي مادية محمد التاريخية، أي، أن لصناعة نبوة محمد، ولتاريخية العنف في دولة المدينة، مادية وقائعية مدعومة بنصوص القرآن والحديث والسيرة والتفسير والأخبار لا نجدها في حيثيات الجدل عن الترتيب الزماني لنبوة محمد والإله.

ومن ثم، يصبح تمسك الإسلاميين، على أساس الاعتقاد الشخصي، بسبقية الإله على النبوة بدون جدوى حجاجية. أي، هو تمسك بادعاء عن الترتيب الزماني للوقائع لا أهمية له، في ذاته كتمسك لأن التفكيك

أثبت صناعة نبوة محمد، وأثبت تاريخية العنف في دولة المدينة فتصبح مسألة الترتيب الزماني للنبوة، أيها قبل الآخر محمد أم الإله، غير قابلة للحسم ببينات تجريبية ملزمة وليست ذات أهمية عملية أو سياسية ملحة.

ولكن، تبقى للفكرة الافتراضية عن سبقية نبوة محمد على الإله أهمية بحثية في تفكيك علاقات القوة والسلطة وتقنياتها حين يستبين، بالتفكيك، أن علاقات القوة والسلطة هي الأسباب التي تكمن وراء تمسك الإسلاميين بالاعتقاد في سبقية الإله على نبوة محمد. فبدون هذا الاعتقاد في سبقية الإله على نبوة محمد، وبدون ادعاءات القدسية التي تصحبه، ينهار الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه الدولة الإسلامية الحديثة وخطابها.

5

العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية

1.5 تأسيس دولة العنف في المدينة

يقدم كتاب **نبوة محمد** البينات الكافية المقنعة، من المادة الإسلامية المعتمدة، البينات التي تثبت أن دولة المدينة مارست العنف والقهر والإرهاب ضد المعارضين الرافضين لنبوة محمد بقطع أسباب الحياة عنهم، ومصادرة ممتلكاتهم، وسبي نسائهم، وبيع أطفالهم، وطردهم من مساكنهم في المدينة، والغدر والتنكيل بهم، وتعذيبهم، والعمل على "استئصالهم"، بمعنى قصد إبادتهم. وطالت استخدامات هذه التقنيات حتى بعض الذين كانوا أصلا أعلنوا إسلامهم في السابق.

كله أعلاه، ترد تفاصيله الدقيقة في الفصل الخامس عن "تكوين دولة المدينة"، والفصل السادس عن "انتصار دولة المدينة"، وفي أجزاء متفرقة من الكتاب. وللتعضيد، يمكن للقارئ مراجعة **تاريخ الطبري**، أو **سيرة ابن هشام**، أو **كتاب المغازي** للواقدي (أو كتاب المستشرق البريطاني وليام مونتقمري وات **محمد في المدينة**، إذ يحتفي الإسلاميون السودانيون بهذا المستشرق على وجه الخصوص، بعلة أنه ينصف الإسلام).

فيقدم الكتاب الإثبات، دائما القابل للتفنيد من قبل النقاد الإسلاميين، أن ممارسة محمد السياسة في المدينة تمثلت كذلك "تأسيس العنف" (160) بالإتيان بالأفعال المذكورة أعلاه. وهي أفعال يمكن تكييفها بأنها من نوع ما يمكن أن نسميه اليوم، بصورة سائغة، "جرائم عالمية" في سياق "الهجوم المنهجي واسع النطاق ضد السكان المدنيين". أقتبس هنا لغة قانون روما ومكونات الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب وجريمة الإبادة الجماعية، بشأن المحكمة الجنائية الدولية. فقد تَمَثَّل اقترافُ الأفعال التاريخية المذكورة أعلاه المقابلاتِ الموضوعية في الدولة الإسلامية الراهنة، السودان مثالا، في

القتل غيلة، والتعذيب، والتصفية الجماعية، والتطهير العرقي، واستخدام العنف المفرط، وسوء معاملة الأسرى وتقتيلهم، والاسترقاق، واختطاف أطفال المعارضين، وإكراه النساء لقبول وضعيات الرق الجنسي المهينة، وقتل الأعيان والقادة، وتدمير المساكن، والطرد من المدن، وتدمير أماكن العبادة. والقائمة طويلة ممتدة.

نسميه كذلك "بصورة سائغة" لأن نبوة محمد والإسلام كانا ويظلان مطروحين من قبل الإسلاميين على أنهما لكل زمان ومكان، بآلية "التأصيل" وبالدعوة إلى العودة إلى التراث الديني في الشريعة، ويظلان مطروحين على أنهما ليسا قصرا، في التطبيق، على الفترة التاريخية المحددة المحكومة فيها الأفعال بسياقها أو بالثقافة السائدة. وقد أثار المثقفون الإسلاميون منتقدو الكتاب هذه النقطة عن ماهية معيار النظر إلى نبوة محمد والإسلام، أبمعايير الجزيرة العربية آنذاك؟ أم بمعايير وعدسات العالم المعاصر الأكثر قبولا لمقتضيات الاستنارة العقلية ولحقوق الإنسان؟[43] ووجد هؤلاء الإسلاميون دعما لموقفهم في كتاب المستشرق البريطاني مونتقمري وات **محمد في المدينة**.

وكان ذلك التساؤل قد جاء في سياق تفنيد مونتقمري وات للاتهامات التشنيعية من قبل المستشرقين ضد محمد بادعاءاتهم أنه كان "محتالا" وأنه كان "شبقا حسيا" وأنه كان "غدارا خائنا"، وأثار في هذا السياق ماهية المعيار للحكم على أخلاقيات محمد فيما يتعلق بواقعتَي خرق صلح الحديبية وزواج محمد بزينب بنت جحش. وجرى التساؤل من جانبه على النحو التالي: "نسأل، هل كان محمد رجلا خيِّرا بمعايير الجزيرة العربية، أو، هل كان محمد رجلا خيِّرا بمعايير أفضل الناس في أوروبا في الخمسينيات؟"[44] وركز وات على تهمة الغدر وعلى الصدمة الأوروبية إزاء عنف محمد. والتهمة متعلقة بموضوعنا عن العنف في دولة المدينة. وأشار إلى موضوعات سترد في هذا الفصل عن تقتيل محمد ليهود بني قريظة، وعن فِرق الاغتيالات ضد المعارضين، وخرق صلح الحديبية من طرف واحد،

ومخالفـة حظـر الحـرب في الأشـهر الحـرم وفي الأماكـن المحرمـة (غـزوة النخلـة). ويقـول وات إنـه "لم يحس أي عـربي بوخـز ضمـير، فيـما عـدا بشـأن أحـداث النخلـة". ويفسر الاسـتغراب عنـد الأوربيـين بصـدد مـا وصفـه بأنـه غدر محمـد بخصومـه بأنـه كان غـدرا مطبوعـا بالبعـد الزماني بـين الجزيـرة العربيـة آنـذاك وأوروبـا الحـاضرة وبطبيعـة العـرب في ذلـك الوقـت، وهكـذا: "قـد يبـدو هـذا غـير قابـل للتصديـق مـن وجهـة نظـر الأوربي. لكـن ذلـك الاسـتغراب في ذاتـه انعـكاس لبعـد الشـقة بـين المثل الأخلاقيـة العليـا في الجزيـرة العربيـة وأخلاقنـا نحـن [الأوروبيـين]... ففـي بعـض النواحـي يتمتـع البـدو العـرب بسـلوك مثـالي راقٍ، ولكـن لم تكـن لديهـم أيـة فكـرة مـن أي نـوع عـن المعايـير الدنيـا للسـلوك القويـم تجـاه جميـع الرجـال، فقـط لأنهـم كانـوا رجـالا. فلـم يكـن لديهـم أي مفهـوم لقانـون أخلاقـي عالمـي مـن نـوع مـا تمثّلـه الفيلسـوف كانـت. كانـت هنـاك التزامـات قبليـة ومسـؤوليات، في معيـة وجـود السـلوك الشريـف ... لكـن لا توجـد أيـة مسـؤوليات [لـدى العـربي] خـارج إطـار القبيلـة ... ولا يوجـد عندهـم تحجيـم لأسـاليب الحـرب ... ولا يحد الحـرب مـع الغربـاء إلا الخـوف منهـم أو مـن القـوى الغيبيـة.".[45]

نقـل الناقـد الإسـلامي خالـد موسـى تسـاؤل المسـتشرق وات واسـتخدمه للمحاجـة دون التفـات إلى المشـكلات في خطـاب وات الثقافي عـن طبيعـة العـرب والأوربيـين، مبينـا بذلـك بعـدا طريفـا في مراوحـة الإسـلاميين المعاصريـن في ذات مأزقهـم الفكـري، بأيـة وسـيلة خطابيـة ممكنـة — يطرحـون نظـام الإسـلام عـلى أنـه لـكل الأزمـان والعصـور، وفي ذات الوقـت يسـتلهمون نمـوذج دولـة المدينـة وينزلونـه في تطبيقاتهـم التجريبيـة "الصحيحـة" للإسـلام في الدولـة الحديثـة. لا يهـم عندهـم أن القـرآن تـم "تنزيلـه" باللغـة العربيـة التـي لا يعرفهـا أغلبيـة سـكان الأرض، ولا أمـل للعربيـة اليـوم، وهـي لغـة "عالميـة"، أن تصبـح لغـة العـالم أو لغـة العولمـة، كالإنجليزيـة، ممـا أبقـى مئـات ملايـين المسـلمين في الـدول الغـير ناطقـة باللغـة العربيـة بمنـأى عـن المعرفـة الإسـلامية وأغلبهـا، إن لم يكـن جلهـا، مكتـوب باللغـة العربيـة. فيقتـصر إسـلام

هؤلاء المسلمين على حفظ بعض آيات من القرآن، والتعرف على بعض الأحاديث المترجمة، وعلى ما يتحصلون عليه مترجما من قبل فئات قليلة العدد تقرأ باللغة العربية بصورة كافية. وكذا لا يلتفت الإسلاميون إلى الخصوصية الخطابية المحلية لنبوة محمد ولمشروعه العالمي. ثم تجدهم في معية المستشرق وات يرفضون، في ذات النَّفَس، أن يتم تقييم الإسلام أو الحكم عليه بمعايير اليوم الحاكمة، نتاج الاستنارة وثورة حقوق الإنسان وإعمال العقل وتطور العلم وإعلاء قيمة الإثبات بالبينات، وهي المعايير الوحيدة الجديرة بالاستخدام، بحذر انتقادي، لتقييم الخيارات التي يتوقع لها أن تفضي إلى نواتج عملية في الحياة الحاضرة.

فإذا كانت الأخبار عن الأفعال العنيفة الفظيعة لدولة المدينة تحت حكم محمد وقيادته صحيحة، سيكون سائغا قبول الاستنتاج بشأن طبيعة دولة المدينة الإسلامية هذه القائمة على نبوة محمد. ولا يمكن الابتعاد عن هذا الاستنتاج إلا بالمغالطة، أو بالحيلة، أو بمنع العقل من أن يفكر. وأما إذا كانت الأخبار عن وقائع العنف والقهر والإرهاب غير صحيحة، ينهار من أساسه البناء الذي شاده د. محمد محمود في الفصلين الخامس والسادس في كتابه وينهار مشروعه الفكري بأكمله.

إن تقييم الموضوع قيد النظر، العنف في دولة المدينة، لا علاقة له بنسبية الزمان أو المكان بل بخصائص النموذج التطبيقي للإسلام في دولة الشريعة في المدينة. لكن الإسلاميين الذين انتقدوا الكتاب تجنبوا مقاربة هذه المسألة الجوهرية، عن العنف في دولة المدينة، بالجدية المطلوبة. واستخدموا استراتيجية معروفة لمفارقة الوقائع غير المرغوب في التعامل معها، بالتهوين من أمرها، وبالإيحاء أن د. محمد محمود لم يقل شيئا ذا بال عن العنف في دولة الشريعة النموذج، وأن كل ما فعله كان أنه نقل "اتهامات المستشرقين التاريخية".

والكلمة ذاتها، "المستشرقون"، تظل كافية في مخيال الإسلاميين كحجة في ذاتها على أن الموضوع تم تفنيده ودحضه، وأنه لا

يستحق الاكتراث له مجددا. وعزز الأستاذ خالد موسى استراتيجية "التهوين"، لتجاوز وصمة العنف في الدولة الإسلامية النموذج الماضية وفي الدولة الإسلامية النموذج الحاضرة في نظام الإنقاذ في السودان، باستخدامه الفعل "مالَ" في عبارة أن محمدا، وفق "الاتهامات" من قِبل المستشرقين، ومن قبل د. محمد محمود، كان "مالَ إلى العنف والقهر واستخدام السيف بعد الهجرة للمدينة". لكن الأمر لم يتعلق بالميل من قبل محمد إلى العنف والقهر، بل بالفعل القاصد، بإنتاج العنف والإرهاب وتكريسهما وتطبيعهما في دولة المدينة وفق ما جاء في البينات المقدمة في الكتاب مأخوذة من مصادرها المعتمدة. إذ نجد أن د. محمد محمود أولى الفصلين الخامس والسادس عن دولة المدينة عناية فائقة ونقل صورا حية ومكثفة بالتفاصيل المادية لفظائع العنف المنظم ضد المدنيين، العنف المعبأ بفكر الدين الجديد، نقلها من مصادر المادة الإسلامية تلك، ومنها القرآن والحديث والسيرة المعتمدة والأخبار والتاريخ. وقد ركّب العلماء هذه المصادر التي شكّلت المعرفة الإسلامية المشدودة إلى علاقات القوة والسلطة، بقصد تبيان منعة الدين الجديد وتشدّد دولته ضد المعارضين الأشقياء. وأعمل د. محمد محمود أدوات الكتابة التفكيكية لكشف ما كان "عتمت" عليه نصوص هذه المعرفة، عتمت عليه باللغة، وبتقنيات الحذف والاختلاق والتزييف، شأنها شأن كل صناعة حتى نعجز عن إبصار ما كانت نصوصه منشورة على سطح أرشيف تلك المادة الإسلامية التي بين أيدينا وأمام أعيننا.

وسنرى أن د. محمد محمود يقدم، في سياق عرض مادية العنف في دولة المدينة، حجة قوية لدعم دعواه بلزوم موت نبوة محمد وضرورة "تجاوزها" في العالم المعاصر، والخلاص من "ذاكرتها وعبئها وميراثها" (450)، حين يبين ضمنا أن مشروعية الحديث عن "تجاوز" نبوة محمد والإسلام في عالمنا المعاصر محمولة كذلك بعلة تأسيس محمد لثقافة العنف والقهر في مساحة دولة الإسلام النموذج بالمدينة بعد فشله في إقناع أهل مكة بدعوة الإسلام بالطرق السلمية.

وتجد مشروعية تجاوز نبوة محمد والإسلام سندا في واقع أن تقنيات العنف والقهر والإرهاب في ممارسات دولة المدينة وفي مخيالها موجودة اليوم في أشكال لها أكثر قسوة في الدولة الإسلامية الحديثة. ولا نحتاج لتقديم بيان إضافي أو بينة للإثبات، فالواقع معروف وحاله من العلم العام — السودان مثالا، دائما، وهنالك العراق، وسوريا، وليبيا، ومصر، بالإضافة إلى العنف بالقصف الجوي لليمن من قبل دول التحالف العربي بقيادة المملكة العربية السعودية. وهذه الوضعية الأخيرة يتم تبريرها بخطاب ذي أبعاد دينية سنية ضد الحوثيين الشيعة المكيفين على أنهم "إرهابيون".[46]

2.5 تاريخية العنف الإسلامي

ومما يميز هذا الكتاب تخصيصه حيزا مقدرا في الفصلين الخامس والسادس، وفي فصول أخرى، لتاريخية العنف في دولة المدينة، وتبيينه الموقع المحوري لتكنولوجيا العنف في تكريس علاقات القوة والسلطة والمعرفة في دولة المدينة النموذج وتفكيكه الأساس العقدي المبرر لهذا العنف والمحيل المسؤولية عنه إلى الإله شخصيا.

وتاريخية العنف هذه في دولة المدينة النموذج نجدها مغيبة في كتابات المثقفين الإسلاميين عن تجديد الإسلام وتحديثه لملاءمة العصر أو نجدها مطروحة في إطار العقوبات الحدية التي يجتهد الإسلاميون في جعلها تبدو أكثر "إنسانية"، فبدلا عن رجم الزاني والزانية، يتم قتلهما بطريقة رحيمة، ولا يكون الجلد إلا مقيدا بشروط، ولا يتم تقطيع أطراف الفقراء ضحايا حد السرقة إلا بالاستعانة بطبيب، لا لسبب إلا لإدراك الإسلاميين الخطورة على نظامهم في حال تطبيقهم الحدود بطريقة إسلامية "صحيحة". وهو ذاته الإدراك في دولة المدينة لخطورة بعض أشكال العنف الجسدي المستفظع، كالتمثيل بالأجساد الممزقة.

فلنقرأ عن بعض الوقائع في الفصل الخامس بعنوان "تكوين دولة المدينة" وفي بداية الفصل السادس بعنوان "نجاح دولة المدينة".

وقد ثبتها المؤلف بتقديم البينات النصية من القرآن والحديث ومن كتب السيرة والتراث والتاريخ والأخبار الإسلامية والتفاسير للنصوص القرآنية، وهي بينات نصية تسجل الوقائع المادية عن منظومة العنف الدموي في الدولة الإسلامية النموذج.

ويظهر جليا أن كُتاب السيرة النبوية والمؤرخين والأخباريين من المسجِّلين لوقائع العنف الدموي لم يكونوا مشغولين، مثل الإسلاميين في الدولة الحديثة، بأن الانتقاد اللاحق قد يأتي يوما يستنطق نصوص المادة الإسلامية لتفصح عن المعاني الفظيعة المجسدنة فيها، فنشهد في المادة الإسلامية تصويرها الدقيق لأصحاب محمد المبتعثين لتقتيل المعارضين، وهم يمارسون الحيلة والغدر والقتل العنيف، وأحيانا يُعبرون عن الفرح والنشوة في سياق تنفيذ تكليفاتهم، مما كان يتوقع ألا تسجله المادة الإسلامية بالكثافة التي نجدها فيها.

3.5 الحروب وغزوات السلب والنهب

يقول د. محمد محمود إن انتصار المهاجرين على قريش في معركة بدر كان "نقطة فاصلة" تمثلت في "تأسيس العنف في مواجهة المشركين" (160)، وإنه "منذ تلك اللحظة"، لحظة الانتصار في معركة بدر، تميزت سيرة محمد بالغزوات والحروبات التي فاتت العشرين، وأن دوافع محمد كانت اقتصادية بالدرجة الأولى لمواجهة التحديات المعيشية للمهاجرين، وهي التحديات التي كانت أصلا دفعت محمدا إلى شن تلك الغزوات لسلب قوافل قريش ونهبها، وكذا إلى شن غارات صغيرة ضد القبائل الأخرى (157) لكسب الغنائم المسلوبة وتوزيعها لإعاشة المهاجرين وتحسين أوضاعهم المعيشية (160).

ثم يقول المؤلف إن محمدا، بعد غزوة الخندق و"استئصال يهود بني قريظة"، في المدينة، واصل "سياسة الغزوات الصغيرة" لتأكيد سلطته السياسية وتكريسها لضمان الحصول على منافع السلب التي تجلبها مثل هذه الغزوات. وقد كان خمس ريع حروب السلب والنهب يذهب إلى محمد لدعم قوته الاقتصادية.

ومـن السرايـا التـي بعثهـا محمـد سريـة محمـد بـن مسـلمة للقرطـاء. وهـي سريـة عـادت إلى المدينـة وقـد "سـلبت خمسـين ومائـة بعـير وثلاثـة آلاف شـاة"، وسريـة عكاشـة بـن محصـن إلى بنـي سـعد التـي "عـادت بمائتـي بعـير"، وسريـة عـلي بـن أبي طالـب إلى بنـي سـعد التـي "سـلبت خمسـمائة بعـير وألفـي شـاة" منهـم، وسريـة زيـد بـن حارثـة إلى حسـمى. وكـذا جـرَّد محمـد سريـة انتقاميـة بقيـادة ذات زيـد بـن حارثـة ضـد بنـي جـذام، حيـث أغـار المسـلمون عليهـم وعـلى "ماشـيتهم ونعمهـم ونسـائهم، فأخـذوا مـن النعـم ألـف بعـير ومـن الشـاء خمسـة آلاف شـاة، ومـن السـبي مائـة مـن النسـاء والأطفـال" (183).

وهنالـك، بعـد فتـح مكـة، سريـة خالـد بـن الوليـد ضـد بنـي جذيمـة. ورغـم احتجـاج هـؤلاء بأنهـم مسـلمون "إلا أن خالـدا أسرهـم ودفـع إلى كل رجـل مـن المسـلمين أسـيرا أو أسـيرين". ونقـرأ أن الأخباريـين حكـوا: "فلـما كان السـحر نـادى خالـد بـن الوليـد: مـن كان معـه أسـير فليذافـه [يجهـز عليـه] ... فأمـا بنـو سُـليم فقتلـوا كل مـن كان في أيديهـم ..." (199).

ويبـين الكتـاب أن حـروب محمـد تخللتهـا أفعـال فظيعـة ضـد خصومه. وأنهـا كانـت أفعـالا رحّـب بهـا محمـد. فقـد كان جـاء في أخبـار المـادة الإسـلامية أن محمـدا "فـرح" حـين قُـدم إليـه الـرأسُ المحتـز مـن جسـد عمـرو بـن هشـام المعـروف بـأبي جهـل في الأدبيـات الإسـلامية. وهنالـك أمثلـة لوقائـع متكثـرة مـن هـذا النـوع، سـآتي إلى ذكـر القليـل منهـا.

4.5 استهداف المعارضين في المدينة

1.4.5 طرد يهود بني قينقاع من مساكنهم

بعـد انتصـاره في معركـة بـدر شرع محمـد في اسـتهداف مقاوميـه المحتملـين مـن اليهـود، وهـم مـن السـكان الأصليـين في المدينـة قبـل هجـرة محمـد إليهـا بدينـه الجديـد (162). فبـدأ ببنـي قينقـاع وحاصرهـم خمسـة عـشر ليلـة، و"بعـد استسـلامهم أمـر محمـد بربطهـم وكتفهـم". وكان ينـوي "قتلهـم"، لـولا أن تدخّـل ابـن سـلول زعيـم الخـزرج لصالحهـم قائـلا لمحمـد: "أربعمائـة دارع وثلاثمائـة حـاسر، منعـوني يـوم الحدائـق ويـوم

بعاث من الأحمر والأسود، تريد أن تحصدهم [يا محمد] في غداة واحدة؟" وانتهى الأمر بقرار محمد طردهم من المدينة وإجلائهم منها، قائلا لأصحابه: "خلوهم لعنهم الله، ولعنه [ابن سلول] معهم" (163).

2.4.5 تجويع يهود بني النضير وإجلاؤهم من المدينة

مثال ثان لعنف دولة المدينة، أنه بعد هزيمة المسلمين في معركة أُحد قرر محمد "تأكيد سلطته وسيطرته" في المدينة. باستهداف يهود بني النضير الذين "أظهروا" العداء ضده. فتحرك ضدهم بعد أن "اتهمهم بالتآمر لاغتياله" (172)، وضرب عليهم "حصارا تاما مما هدد بتجويعهم تجويعا جماعيا" (173).

ويورد الكتاب، في معرض وصف ذلك الحصار، خبر عزوك اليهودي الذي رمى بسهم بلغ قبة محمد، فبعث محمد في الحال بعلي ونفرا من أصحابه في أثر عزوك وآخرين، فـ "فأدركوهم قبل أن يدخلوا حصنهم، فقتلوهم وأتوا برؤوسهم فأمر رسول الله ... برؤوسهم فطرحت في بعض بئار بني خطمة".

كذلك قدم المؤلف توصيفا لأبعاد إضافية في تنفيذ محمد حربه ضد يهود بني النضير: "ولجأ محمد من ضمن ما لجأ له لكسر عزيمة بني النضير بقطع نخلهم وحرقها". ونقرأ في مكان آخر من الكتاب أن محمدا نفذ لاحقا ذات الفعل بقطع النخيل ضد أهل خيبر، ومنهم بنو النضير الذين لجأوا إليها بعد طردهم من المدينة إذ إنه قطع أربعمائة نخلة في خيبر، قبل أن يثنيه أبو بكر عن الاستمرار في تلك العملية (187–188).

ويشير الكتاب إلى أن بني النضير في المدينة كانوا قد احتجوا على ذلك السلوك بقطع نخلهم. فرد القرآن على اعتراضهم فيما بعد في سورة الحشر، موجها الخطاب إلى محمد: "ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله ليجزي الفاسقين". وبعد أسبوعين من الحصار، استسلم بنو النضير وتم إجلاؤهم وخرجوا إلى خيبر والشام "وهم لا يحملون إلا ما حملت الإبل". وذهبت

غنائم هؤلاء اليهود كلها، لا خمسها، إلى محمد. فكان ''يُدخَلُ له منها قوتُه وقوتُ أزواجه وقوتُ بني عبد المطلب'' (173–174).

3.4.5 تقتيل يهود بني قريظة وسبي نسائهم وبيع أطفالهم

كان المثال الثالث عن العنف ضد يهود المدينة بعد انتهاء معركة الخندق (الأحزاب) حين اتجه محمد إلى ''استئصال'' يهود بني قريظة، بحجة عدم ائتمان جانبهم، رغم أنهم لم ينضموا إلى المشركين في معركة الخندق.[47] وأرغمهم محمد على ''الاستسلام لحكمه''، أي حكمه بأن يتم ذبحهم. فأمر بأسراهم ''فكتفوا رباطا ... ونُحوا ناحية، وأخرجوا النساء والذرية من الحصون فكانوا ناحية ... فأمر رسول الله بجمع أمتعتهم وما وجد في حصونهم من الحلقة [السلاح] والأثاث والثياب''. وكان محمد ترك ذلك ''الحكم فيهم''، بذبحهم، لسعد بن معاذ، من الأوس والذي، بدوره، حكم ''بقتل الرجال وسبي النساء والأطفال وتقسيم الأموال'' (180). ثم أقر محمد حكم سعد بن معاذ وأثنى عليه. وفي غداة حكم سعد، أمر محمد بحفر حفر مستطيلة في السوق ''وجلس ... ومعه علية أصحابه ودعا برجال بني قريظة فكانوا يُخرجون رَسَلا رَسَلا [جماعة جماعة] تُضرب أعناقُهم'' (180). ويَرِد في المادة الإسلامية أن الذين ضُربت أعناقهم كانوا القادة. وبعد ذلك تم توزيع الآخرين من يهود بني قريظة على الدور لقتلهم من قبل أصحاب محمد. فتم قتل ما بين ستمائة وسبعمائة وخمسين منهم، في عملية تقتيل استمرت إلى ''وقت متأخر من الليل''. ومن ناحية أخرى ''بلغ السبي ألفا من النساء والأطفال''. وتم بيع البعض من الأطفال والنساء لشراء الخيل والسلاح لأصحاب محمد بثمنهم.

وأورد الكتاب قصة السبية اليهودية ريحانة بنت زيد التي رفضت الإسلام حين طلب منها محمد أن تُسْلم ليتزوجها. وكانت ''جميلة''، وخيرها بين أن يعتقها ويتزوجها، أو ''أن تكوني في ملكي أطؤ بالمِلك ...'' فرفضت الزواج بمحمد فكانت في مِلْكه ''يطؤها حتى ماتت عنده'' (180).

هكـذا اسـتهدفت دولـة المدينـة اليهـود السـكان الأصليـين المعارضـين، بمحاصرتهـم وتجويعهـم، وبالطـرد مـن مسـاكنهم، وبتقتيلهـم، وبسـبي أطفالهـم ونسـائهم، وبمصـادرة ممتلكاتهـم. وهـو اسـتهداف كان يتـم تبريـره، ويظـل يتـم تبريـره، بحجـة تطهـير الـدار مـن الآخـر غـير المسـلم ومـن مكـره ومعارضتـه للديـن الجديـد. وكـذا يتـم اسـتلهامه في الدولـة الإسـلامية الحديثـة ويـدور ترديـده في الروايـة المدرسـية الرسـمية. فـلا تثـار قضيـة الحـل النهائـي لمسـألة اليهـود في المدينـة، إلا ويرد الإسـلاميون بـسرد خطـاب مكـر اليهـود ضـد محمـد ولـزوم حمايـة الإسـلام منهـم.[48]

5.5 التصفيات الجسدية والتعذيب وإهدار دماء المعارضين

يـورد الكتـاب أسـاليب العنـف الدمـوي ضـد الأفـراد المعارضـين لمحمـد ودينـه ودولتـه في المدينـة أو المخالفـين لـه في الـرأي. ويقـدم بعض أشـكال هـذا العنـف الفظيـع كــ "نـماذج" لممارسـة محمـد لسـلطاته السياسـية والقضائيـة ضـد الشـعراء والمفكريـن والمعارضـين الرافضـين لنبوتـه.

فنجـد عـدة نـماذج لأشـكال اسـتخدام محمـد وأصحابـه العنـف المفـرط في تصفيـة معارضيهـم وإرهابهـم. وبعـض هـؤلاء مـن مسـتخدمي الكلمـة وهـي وسـيلتهم في المقاومـة ضـد نبـوة محمـد ودينـه الجديـد وبعضهـم، مثـل العُجْليـين، ارتكبـوا فعـلا إجراميـا. سنسـتعرض أدنـاه النـماذج التـي يقدّمهـا الكتـاب وهـي نمـوذج الشـاعرة عصـماء بنـت مـروان (مـن بنـي أميـة بـن زيـد، وزوجـة يزيـد الخطمـي)، ونمـوذج الشـيخ الشـاعر أبي عفك (يهـودي)، ونمـوذج الشـاعر كعـب بـن الأشرف (والـده مـن طـي، وأمـه يهوديـة مـن بنـي النضـير).[49] هـؤلاء الثلاثـة كانـوا اتهمـوا بأنهـم ألفـوا شـعرا هجائيـا ضـد محمـد، وكان ذلـك كافيـا لاسـتهدافهم وإسـكات أصواتهـم، بقتلهـم. ثـم نسـتعرض نمـوذج سرايـا الاسـتهداف الشـخصي لقتـل المعارضـين، ونمـوذج العجليـين، ونمـوذج القائمـة بأسـماء الذيـن أهـدر محمـد دمهـم.

1.5.5 الشاعرة عصماء بنت مروان

بشـأن عصـماء يـورد الكتـاب مـا حـكاه الأخباريـون وهـو أن مـا قالتـه في هجـاء محمـد بلـغ أسـماع الأنصـاري عمـير بـن عـدي فنـذر أن يقتلهـا:

"وعندما حانت الفرصة جاءها [عمير بن عدي] في جوف الليل ... وحولها نفر من ولدها نيام منهم من ترضعه في صدرها. فجسها بيده فوجد الصبي ترضعه فنحاه عنها. فوضع سيفه على صدرها حتى أنفذه من ظهرها." ويقول الرواة إن محمدا طمأن عمير بن عدي هذا بشأن سلامة ما فعله بقتلها وهي ترضع طفلها وقال له: "لا ينتطح فيها عنزان" (163).

2.5.5 الشاعر الشيخ أبو عفك

كانت ثقافة العنف في دولة المدينة حاضرة أيضا في حادثة اغتيال شاعر آخر، هو اليهودي أبو عفك. كان أبو عفك "طاعنا في السن ومعارضا للإسلام". وبعد أن قرض شعرا يهجو محمدا وجّه محمدٌ بقتله، وقتله سالم بن عمير عندما "وضع السيف على كَبِده حتى خشّ في الفراش" (163).

3.5.5 الشاعر كعب بن الأشرف

يشير المؤلف بناء على الدليل الأخباري في الحديث عن هذا النموذج الثالث لتصفية محمد لخصومه أن الأمر باغتيال الشاعر كعب بن الأشرف جاء صريحا من محمد شخصيا. وحسب الأخبار فإن ابن الأشرف، فوق هجائه لمحمد، كان مغاليا في معارضته إذ استنصر بقريش وألّبهم ضد محمد. وأذن محمد للمكلَّفين باغتياله أن يكذبوا عليه بغية استدراجه. وقد نجح رجال محمد في استدراج ابن الأشرف، وضربوه بسيوفهم و"احتزوا رأسه وتوجهوا إلى محمد وهم يُكبِّرون". وحسب المصادر فإنهم "رموا برأسه بين يديه فحمد الله على قتله." وبرر محمد لليهود التوجيه باغتيال ابن الأشرف بأنه "نال منا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلا كان له السيف." وبعدها قال محمد لأصحابه "من ظفرتم به من رجال اليهود فاقتلوه". وكان ذلك كافيا لإرهاب اليهود في المدينة (164).

يورد الكتاب أخبار هذه الممارسات لدولة المدينة في عهد محمد، كما هي من مصادرها المعتمدة ودون تعليق. وهي قصص كافية

لتبيين مكونات العنف المريع والإرهاب الدموي ضد الشعراء الرافضين لسلطة محمد السياسية والاقتصادية والدينية في المدينة.

4.5.5 سرايا الاستهداف الشخصي

يقدم الكتاب نموذجا مؤسسيا إضافيا يبين ضراوة العنف والإرهاب ضد المعارضين في دولة المدينة، وهو النموذج الذي يسميه المؤلف "سرايا الاستهداف الشخصي" (184)، وهي مجموعات صغيرة من أصحاب محمد المسلحين كان يرسلها للتصفية الجسدية لخصومه.

ومن نماذج هذه السرايا المؤسسية سرية قتل فاطمة بنت ربيعة بن زيد، التي يقول الرواة إنها كانت "تؤلّب على محمد". ويحكي الرواة أن قيس بن المحسر في السرية قتلها "قتلا عنيفا. فقد ربط بين رجليها حبلا ثم ربطها بين بعيرين، وهي عجوز كبيرة" (184). وفي سرية أخرى تمكن أحد مبعوثي محمد من استدراج ابن نبيح إلى أن "غافله فقتله فأحتز رأسه وحمله ليضعه بين يدي محمد" (184).

5.5.5 تقطيع أطراف المعاقَبين وسمل أعينهم والتمثيل بهم

يورد المؤلف في الفصل السادس وفي الفصل العاشر (تحت "الحرابة") الخبر عن ثمانية أشخاص من عُجْل تجرأوا على المجال الشخصي لمحمد، بأن "سرقوا لقاحه [ناقته] وقتلوا راعيه". وروى الرواة أنهم عندما قتلوا راعي محمد "أخذوه فقطعوا يده ورجله، وغرزوا الشوك في لسانه وعينيه حتى مات" (في الهامش 25 ص 185). وما أن بلغت جنايتهم محمدا حتى أرسل سرية بقيادة كُرْز بن جابر تتعقب آثارهم. فأُدركوا فجيئ بهم فأمَرَ بهم فقطِّعت أيديهم وأرجلُهم وسَمَر أعينَهم ثم نَبَذَهم في الشمس حتى ماتوا" (184). ويرد في حديث البخاري أنهم كانوا "يستسقون فما يُسقون"، مما أضاف له الطبري خبرا يقول: "وجعلوا يقولون (الماء) ورسول الله ... يقول (النار)" (319). وورد في حديث عن أنس "فرأيت الرجل منهم يكدِم بلسانه حتى يموت" (الهامش 25 ص 184). وجاء في المادة الخبرية عن تمثيل محمد بأجساد هؤلاء العُجْليين قولا منسوبا

لسعيد بن جبير أن محمدا "قتل ... منهم، وصلب، وقطع، وسمل الأعين ... قال: فما مثل رسول الله ... قبل ولا بعد ...قال: ونهى عن المُثْلة" (319).

يقدم المؤلف حيثيات هذه الواقعة مفصلة، بما في ذلك تحليله لاحتمالية حدوث استنكار عام ضد ذلك العنف الفظيع والتعذيب والتمثيل بالأجساد. ويورد المؤلف ذكر الآية من سورة المائدة التي يذهب إلى معقولية كونها كانت "تبريرا لما فعل محمد"، على مستوى معين: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ..." ويورد المؤلف أيضا الآية في ذات سورة المائدة المعبرة عن قبول توبة التائبين: "إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم". وهي الآية التي يرى فيها المؤلف "مصالحة القرآن مع من لمسوا في رد فعل محمد قسوة جاوزت الحد" (319).

6.5.5 المهدر دمهم

يرد في الكتاب بعض تفصيل عن هذه التقنية لإرهاب المعارضين بالتصريح لأي من أصحاب محمد بقتل أشخاص بعينهم، أينما وجدوهم: "أصدر محمد قائمة بأسماء أشخاص بعينهم أهدر دمهم هم، حسبما يروي الأخباريون: ستة نفر وأربع نسوة: عكرمة بن أبي جهل، وهبار بن الأسود، وعبد الله بن سعد بن أبي السرح، ومقيس بن صبابة الليثي، والحويرث بن نقيذ، وعبد الله بن هلال بن خطل الأدرمي، وهند بنت عتبة بن ربيعة، وسارة مولاة عمرو بن هشام، وقينتين [أمتين] لأبي خطل". وأورد الكتاب أخبارا تفصيلية عن متابعة أصحاب محمد التوجيهات العليا بهدر دم هؤلاء المغضوب عليهم (195–198). وقد اشتهرت قصة عبد الله بن أبي سرح، كاتب الوحي الذي ارتد بعد قوله إنه كان يكتب لمحمد "ما شئتُ"، حين كان محمد يملي عليه الوحي القرآني. وكذا اشتهرت قصة عبد الله بن خطل الذي قتله أبو برزة الأسلمي وقال:

"أخرجت عبد الله بن خطل وهو معلق بأستار الكعبة فضربت عنقه بين الركن والمقام" (197).

وهذه النماذج تقدّم لمحة عن وضعيات العنف والقهر والإرهاب ضد الأفراد المعارضين. وبالرغم من أن أشكالا متكثرة للنماذج المذكورة ظلت متناثرة في كتب السيرة وفي كتب المفسرين والمؤرخين والأخباريين، إلا أنها لا تكون عادة متاحة للأغلبية الساحقة من القراء المسلمين. فهي لا ترد في الكتب التثقيفية العامة عن نبوة محمد أو في الكتب المدرسية "الرسمية" التي تمدح ممارسات دولة المدينة. وإن تم إيرادها، فإن ذلك يتمّ عادة في سياق تبرير العنف والقول بمشروعيته.

تبرز هذه الأحداث أن محمدا حوّل دعوته من دعوة بالحسنى وبالحجة في مكة إلى مشروع دولة بحد السيف بعد هجرته إلى المدينة. والوقائع عن عنف دولة المدينة، النموذج الإسلامي، هي التي يظل تقديمها على أنها تثبت أن الإسلام، بأي تفسير، دين عنيف على المستوى التاريخي التجريبي.

هذه الفكرة عن الإسلام، كدين عنيف، لا جديد فيها. وكان يتم الالتفات عنها لكونها كانت ترد من قبل الكتاب المستشرقين من يهود ومسيحيين من منطلقات كان بعضها غرضيا ونفاقيا حين سكت بعضهم عن أن اليهودية والمسيحية اعتمدتا أيضا ذات العنف.

إلا أن كتاب **نبوة محمد** يقدّم لنا الوقائع المفصلة في سياق تفكيك ونقد عنف نبوة محمد مع وضعها في السياق الأكبر للعنف الأصلي الموروث من النبوة اليهودية والمسيحية وإلهها.

وأهمية هذا التفكيك والنقد لنبوة محمد وعنفها ترتبط بواقع أن هذا العنف لا يزال حاضرا في نموذج الدولة الإسلامية الحديثة، أهمها نظام الإنقاذ في السودان الذي ظل يحكم على مدى ربع قرن من الزمان ويزيد. ولابد أن العنف الإسلامي الذي أنفذه المثقفون الإسلاميون السودانيون في حزب الجبهة الإسلامية الذي تحول إلى نظام الإنقاذ وحزب المؤتمر الوطني كان في الذاكرة العملية لدى المؤلف في سياق ملاحقته التحقيقية في عنف دولة المدينة وقهرها

وإرهابها لمعارضيها. وقد شمل هذا العنف في السودان ذات عمليات تقتيل المدنيين، وحرق قراهم في جنوب السودان وفي دار فور وفي منطقتي جبال النوبة والنيل الأزرق، وطردهم من مساكنهم، وحرق زراعتهم، واستهداف المعارضين بالاعتقالات والحبس والتعذيب في "بيوت الأشباح"، وتقطيع أطراف الفقراء بعلة لزوم تطبيق قانون الشريعة بشأن السرقة، وإرسال سرايا البلطجة لضرب المعارضين واختطافهم، بالإضافة إلى اغتصاب النساء المحبوسات أو المختطفات من قبل جهاز الأمن. وكذا شمل العنف الحديث تقنيات أشد فتكا وشراسة لحجر الحريات وللتدخل في الحياة الخاصة للمواطنين ولإرهاب الشباب خاصة. وهكذا تتمثّل تلك العلاقة الوثيقة بين نموذج دولة المدينة، من جهة، ونظام الإنقاذ في السودان والأنظمة الشبيهة به نسبيا، من جهة أخرى، في برنامج تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة بتقنيات عنف الدولة وقهرها في النموذجين.

6.5 التماثل في الدولة الإسلامية الحديثة

لا يتسنى لنا أن نقرأ عن ممارسات دولة المدينة إلا وتنبعث في الذهن صور العنف الجماعي والتعذيب والقهر وصور أفعال الإقصاء والذبح والوحشية، ومقترفوها أغلبهم من الإسلاميين المنفعلين مع النصوص الواضحة المعبِّرة عن لزوم حماية نبوة محمد وحماية الإسلام، كل بطريقته الخاصة وبالأدوات المتاحة تحت تصرفه.

وتثير صورُ حزّ رؤوس المعارضين في دولة المدينة الصورَ المتداولة في الإعلام المعاصر المنسوبة إلى تنظيم الدولة الإسلامية أو داعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، ويقال عنها إنها تظهر حركيي داعش وهم يقطعون رؤوس الصحفيين الغربيين واليابانيين والأقباط المصريين والمسيحيين الأثيوبيين. فإذا كانت بعض الروايات عن داعش صحيحة، فمنها ما هو كذب، يمكن فهم عمليات تقطيع الرؤوس من قبل حركييها على أنها مستدعاة من الذاكرة الإسلامية،

ومقتبسة تقنيتها الأساس من مخزون تكنولوجيا استعراض التعذيب والتقتيل في دولة المدينة. فمخزون هذه التكنولوجيا القديمة حاضر في ماديته في الذاكرة الإسلامية اليومية المعاصرة، ينهل منه حركيو داعش بطريقة تم تطبيعها لتكون غير مشغولة بهمٍّ استفظاعي.

ولا يعني التماثل بين نموذج دولة المدينة والممارسات العنفية المعاصرة أن مادية العنف المعاصر مدفوعة بالمكون الديني وحده، إذ أن هنالك مكونات سياسية واجتماعية، وشخصية في الوعي الاجتماعي، تتداخل مع المكون الديني لإنتاج العنف.

لكن النقطة المهمة هنا هي أن الأنظمة السياسية والحركات الإسلامية المعاصرة قريبة في رؤاها من نموذج الإسلام "الصحيح"، ذلك الذي كان أنشأه محمد في المدينة. وهي تعتمد في خطابها الدعائي وفي ممارساتها هذا النموذج وتقلده وتحتفي به بوصفه مرجعيتها في تعبئة العنف المفرط ضد المعارضين السياسيين وضد المعبِّرين بالكلمة عن رفضهم لبرنامجها. وهذا النموذج المتبع كالأصل المركب في ماديته، هو الذي يخضعه الكتاب للتفكيك.

1.6.5 الإسلام وإرهاب الدولة الدينية

إن مغالطة الخطاب الغربي الأوروبي والأمريكي عن العلاقة المفترضة بين الإسلام والإرهاب ثابتة. فالعلاقة المفترضة تظل محمولة في هذا الخطاب بالغرض السياسي، لحماية إسرائيل والتي كذلك هي الأخرى، مثلها مثل الدول العربية الإسلامية، تعرِّف "إرهاب الدولة الدينية". هكذا يتم فهم التعتيم الغربي على إرهاب الدولة اليهودية الاستيطانية الحليفة، بتخليق علاقة الإسلام بالإرهاب.

لكن هذه المقالة الثابتة الحيثيات لا تغير وجهة مقالتي عن العلاقة التأصيلية القائمة، على استقلال، بين الإرهاب المعاصر باسم الإسلام، من جهة، وجذوره في دولة المدينة المرتكزة على نبوة محمد وعلى الإسلام، من جهة أخرى. ونتذكر أن للمغالطة الغربية امتدادات في التعتيم على إرهاب كل دولة إسلامية حليفة، أيضا.

فيظل ''إرهابُ الدولة'' الأكثرَ جدارة في استحقاق التكييف بدالة ''الإرهاب''، بالمقارنة مع إرهاب الأفراد المبادرين بالإرهاب أو من يطلق عليهم ''الذئاب الوحدان'' (lone wolves)، أو مع إرهاب الحركات الإسلامية، على افتراض استقلالية هاتين الفئتين عن دولة إسلامية حاضنة ترعى إرهابهما بالوكالة.

هكذا أقرأ كتاب د. محمد محمود، بالرغم من أن المؤلف لا يتطرق في كتابه بصورة مباشرة إلى الأنظمة أو الحركات الإسلامية المعاصرة أو إلى الأفراد المنفعلين. لكن كتابه عن نبوة محمد في سياقها قبل أربعة عشر قرنا يبرز أصل ممارسات هذه الأنظمة والحركات الإسلامية المعاصرة، ويبين لنا أن التطبيقات المعاصرة للإسلام من قبل هذه الكيانات المعاصرة تطبيقات ''صحيحة''، إسلاميا، ومتسقة مع الإسلام النموذجي في دولة المدينة. أي، أننا حين نقرأ في الكتاب عن ممارسات العنف في دولة المدينة، نقرأ فيها، بالدرجة الأولى، حاضر ثقافة العنف والإرهاب كما تتمثلها الدولة الإسلامية الحديثة ''الصحيحة''، ذات الأشكال التعددية. والعكس صحيح. لا ننظر في عنف الدولة الإسلامية المعاصرة وطغيانها، إلا وتحضر صورة النموذج، دولة الشريعة في المدينة، كما نقرأ عن تفاصيلها في الكتاب.

فالخلاصة المستنتجة أعلاه لا مناص منها إلا بمغالطة أو برفض إبصار البينات أو بقمع العقل وحجره من فهم حركيات التاريخ. ولا يغير من ذلك ما تسميه صناعةُ الآلة الإعلامية في الامبراطورية الأمريكية ''الإرهاب الإسلامي''، وكذا لا يغير منه الانحراف الغرضي المعاصر عن النموذج الأساس في دولة المدينة — الانحراف المتمثل في خطاب الدول العربية والإسلامية وفي نأيها عن التقنيات القهرية والإرهابية المستفظعة، مثل حزّ الرؤوس. فما فعلت بعض هذه الدول غير أنها استبدلت بالتكنولوجيا القديمة، ذات الفظائع المعلنة، تقنيات ضبطية وتأديبية وانتقامية سرية ماكرة أكثر شرا وأشد فظاعة. فالحلقات في ثقافة العنف المتمددة من دولة المدينة إلى حاضر الدول ذات الإسلام البراغماتي لم تنكسر.

يرفض عدد مقدر من المسلمين إرهاب الدولة الإسلامية المعاصرة، والعنف والقهر اللذين تمارسهما ضد معارضيها ويرفضون عنف الحركات الإسلامية التي تسمى متطرفة أو إرهابية ويرفضون عنف الأفراد باسم الإسلام أو للدفاع عن محمد وعن نبوته. لكن كثيرين من هؤلاء المسلمين الرافضين للعنف "الإسلامي" المعاصر لا يحسمون التناقض في موقفهم الحجاجي — التناقض الكامن في أنهم يُقصون من المحادثة تاريخ العنف الدموي في دولة المدينة النموذج خلال فترة نبوة محمد وحكمه، ويقصون من المحادثة تجذّر العنف المعاصر في أصول له في عنف دولة المدينة النموذج وإرهابها، ويقصون من الذاكرة المخرّجة بالبراغماتية الآليات واللحظات والأحداث التي كانت وتظل تحمل استدعاء العنف من نموذج دولة المدينة هذا، واستلهام ما أنتجه، والاستهداء به بصورة "صحيحة".[50]

إن التناقض كامن في أن العنف المزدوج الذي يتم إقصاء حقيقته الكاملة من المحادثة هو ذاته الذي يتم استفظاعه وادعاء قطيعة معه بينما يستمر إنتاج خطاب تزيين دولة المدينة، وإعادة تصويرها على أنها كانت وتظل في الذاكرة مثالا للتعايش السلمي بين المهاجرين والأنصار أصحاب محمد، من جهة، والقبائل والمجموعات المختلفة والمخالفة، من جهة أخرى — دائما، ضد البينات الثابتة في المادة الإسلامية عن ممارسة العنف الجماعي.

ينحسم هذا التناقض المريع بفعل المقاومة المتمثل في تعبئة التفكير العقلاني، بحدّ انتقادي، وبالانطلاق، كما يقترح المؤلف، من واقع أن نبوة محمد مصنوعة وأنها كانت عنيفة، وهو انطلاق يبدأ كخطوة أولية على مستوى الفرد المستقل بفكره لينتهي لتجاوز نبوة محمد وتجاوز الإسلام. وهو تجاوز يجد ماديته في تفكيك تكنولوجيا العنف والقهر على مستوى نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة.

6

الخيال في نبوة محمد

1.6 حضور الخيال

يفرد د. محمد محمود حيزا كبيرا في عدة فصول من كتابه لموضوع الخيال في نبوة محمد. لأن الخيال يمثل مكونا جوهريا في عمليات تركيب نبوة محمد وفي صناعة محمد. فهنالك أولا الخيال النبوي من إنتاج محمد ذاته في الخيال القرآني، وخيال الأحاديث القدسية، وخيال الحديث بصورة عامة. وهنالك ثانيا، الخيال الإسلامي المنسوج في أحداث وفي روايات المؤمنين بمحمد من حوله والأخباريين والعلماء، بعد وفاته. وكذا، في تقديري، الخيال المنسوج في تركيب الأشكال المتعددة للإسلام المعاصر عند الأصوليين النصيين، وأصحاب الإسلام الشعبي، والبراغماتيين المنتجين لخطاب "الإسلام المعتدل" وعند خليط من أشكال أخرى متكثرة.

يقول المؤلف إن كتابه يركز في تفسير ظاهرة النبوة على "جانبها الإبداعي والخلاق أو جانب الخيال في نشاطها". فيتناول موضوع الخيال بقدر من التفصيل في سياق الفصل الثالث عن "اللحظة التأسيسية" بحديثه عن دلائل الإرهاص العامة والخاصة لنبوة محمد، وعن جبريل واللحظة التأسيسية، وعن "اللحظة العليا" المتعلقة بالمعراج واللقاء بالإله، وهو لقاء مماثل للقاء موسى بالإله.

ثم يخصص المؤلف لمكون الخيال في نظرية النبوة الإسلامية الفصل الحادي عشر بعنوان "الرسالة: عوالم الخيال" ويبين فيه، بالإضافة إلى مكونات الشعائر والعبادات، مكونات خيال الرسالة في الأساطير والقصص، والعالم غير المنظور أو عالم الملائكة والشياطين والجن والجحيم والعقاب في جهنم من ناحية والجنة والنعيم من ناحية أخرى.

ثم يذهب المؤلف إلى أن الإسلام يطرح نفسه عبر قصص وأساطير متخيلة تشكل العمود الفقري للرؤية الإسلامية وللنظرية الإسلامية للنبوة، وأن هذه القصص منقولة ومحورة من اليهودية والمسيحية بعد أن أضافت المادة الإسلامية إلى القصة التوراتية عناصر مستحدثة وأخضعتها لأغراض القرآن إخضاعا مباشرا. وكذلك يرفد الإسلام القصص التوراتية ذاتها بمكونات من التراث اليهودي الشعبي ومن المواد التفسيرية. ويستعير القرآن من المصادر الوثنية قصصا مثل قصة ذي القرنين وقصة صالح والناقة وقومه ثمود (343)، وكلها قصص يختلط فيها الواقع المتمثل في الدعوة والمقاومة والمحاورات بالخيال، الخيال مثلا في قصة شق البحر وفي قصة الكلام بين موسى والإله. ومن خيال النبوة اعتمادها الملائكة والجن والشياطين، مما يزخر به النص القرآني. خاصة حين يسبغ القرآن على الملائكة سمات حسية رغم أنهم غير مرئيين.

وهنالك الخيال بشأن الملك جبريل ذاته وبشأن الملائكة في حادث شق صدر محمد في سياق رواية المعراج. ونجد صورة الإله المحارب بجنده من الملائكة وحادث اشتراك الملائكة في القتال في بدر، ومشاركتهم غير المؤثرة في أُحُد، ودور الشيطان في آيات الغرانيق المنسوخة، وخدمة الشياطين لسليمان وهو نبي، مع عجز المفسرين عن إزالة التناقض، ومسألة الجن المقابلين للبشر كمتلقين لرسالة محمد. وكل مخيال الجن هذا مأخوذ من وعي العرب في الجاهلية.

والخيال حاضر في الصور عن أبدية النعيم والجحيم. لكن هذه الصور ينقضها القول القرآني عن نهاية الصراع بين الله وإبليس: "كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام". فلكأن الخطاب عن أبدية نعيم الجنة وعن عدم نهاية جحيم جهنم كان على سبيل الاستعارة في اللغة القاصرة عن تأدية مقاصد الإله المعقدة.

ويقدم الفصل عن عوالم الخيال صورا حية للجنة وللنار. ولا يتدخل المؤلف في تكييف هذه العوالم كأن يقول إنها لن تقنع

بصدقيتها من يعتمد العقلانية والبينة المادية القابلة للدحض. إنه يترك ذلك التقرير النهائي للقارئ بأن التصورات عن الجنة والنار لا تعدو كونها تخيلات محمد ونسج المفسرين والأخباريين أو أن يعتمد القارئ أن أشكال التمثيل الخيالي هذه، بصورها، واستعاراتها، ورموزها، ومجموع خطابها، لها ماديتها وخصوصياتها التي تشكل الوعي لدى المؤمنين.

2.6 الخيال وتجاوز النبوة

يعتمد د. محمد محمود رأيا قويا في أن النبوة، مع تاريخيتها، من حيث هي خيال، بالإضافة إلى عنف ممارساتها، لابد من موتها، أو يلزم "تجاوزها" إذا كان للعرب والمسلمين أن يسهموا في الحضارة وأن يتخلصوا من تخلفهم لأنهم، ما دامت نبوة محمد حية، سيعيشون الانقسام الأخلاقي وحالة الانفصام والخرافات المتحدرة من نظرية النبوة.

وما نظرية النبوة في تقدير د. محمد محمود إلا الوقائع، والتفسيرات بمنطقها الداخلي الخاص ومكون الخيال. وتفشل هذه النظرية في تقديم إطار يمكن اعتماده بصورة عقلانية، بسبب هذا الموقع المحوري للخيال فيها. ويترك المؤلف القارئ أمام خيارين لا ثالث لهما عند اتخاذ قراره بشأن مكون "الخيال" في نبوة محمد:

فإما أن يتوصل القارئ في كامل قواه العقلية، وبوعيه، إلى أن الخيال في نبوة محمد مجرد خيال لا أساس له إلا في تصورات ينتجها الوعي البشري، ومحمد من البشر، وعندها يقتنع هذا القارئ بالبينات المقدمة في الكتاب أن ادعاءات نبوة محمد، وكل نبوة ظاهرة انسانية، لا تتسق مع ما يقبله العقل. ويقرر هذا القارئ ألا يصدق ما هو محمول بالخيال، ويعتمده تصاوير خارج إطار التفكير العقلاني. ويندرج مثل هذا القرار تحت الأفعال القاصدة إلى تجاوز نبوة محمد.

الخيار الثاني أن يتوصل القارئ، باعتقاده بدون بينة إلى أن الخيال في نبوة محمد له مادية موضوعية وتاريخية. فيقرر، بالقوة، أن الذي يسميه المؤلف خيالا هو واقع مادي، وأن الملائكة والشياطين والجن

والمعجزات وجهنم والجنة من الحقائق السارية. أي، يرفض هذا القارئ فكرة الكتاب، ويظل معتقدا في نبوة محمد كما هي مقدمة بخيالها.

وبالرغم من القطعية الثنائية في اتخاذ القرارين المتضادين، رفض الخيال وقبول واقعية تجريبية له، إلا أن كل واحد من القرارين يظل نتاجا لعمليات معقدة تدور في الوعي الاجتماعي، عمليات تنطوي على مكونات حل المشكلات، والتسبيب، والذاكرة، والتعلم، والمشاعر والعواطف. فلابد من تقييم كل قرار وفق البينات والأسباب والعلاقات بينها والنتيجة المستخلصة. والتقييم مشدود إلى البينة مركوز فيها. ولا قيمة، على مستوى المحادثات البينية بين الناس، لتقييم على أساس الإيمان أو الاعتقاد الشخصي. أي، إن القرار الفردي بشأن قبول الخيال أو رفض الخيال يخضع للتقييم على أساس البينة.

وعلى مستوى ثان، لابد من النظر إلى الخيال من منظور ماديته كخيال. من حيث إنه ليس وهما محضا أو هلوسة أحلام، بل إن "الخيال"، بالإضافة إلى حفرياته في الوعي، خطاب مركب كذلك تركيبا لأغراض علاقات القوة والسلطة. مثالا، وعد نظام الإنقاذ في السودان الشباب "المجاهدين" بأنهم سيجدون، إن استشهدوا، الحور العين في انتظارهم في الجنة. وهو وعد لم يكن على سبيل الدعابة أو الدعاية إذ أن له سندا واضحا في لغة النص القرآني. ومن ثم، يستخدمه مثقفو النظام، وهم على علم أن الخيال القرآني معتمد من قبل عدد مقدّر من الشباب على أنه الحقيقية السارية.

في الجزء التالي، أقدم مثالا آخر لمأسسة الخيال وماديته في الدولة الإسلامية الحديثة.

3.6 الخيال في قصة القاضي المسحور

لخيال نبوة محمد موقع مرموق في خطاب المؤسسات العامة في الدولة الإسلامية الحديثة. لنأخذ مثالا المملكة العربية السعودية مما تبين في الوقائع المنشورة خلال الأعوام 2010–2014 عما تُعورف عليه بقضية

"القاضي المسحور"، إشارة إلى القاضي السعودي سليمان يوسف عبد الرحمن الدويش. فهذا القاضي كان ثابتا ضده فساد قراراته القضائية بشأن صكوك بقيمة ستمائة مليون ريال لتمليك الأراضي في المدينة. لكن القاضي، عند القبض عليه، ادعى أنه، حين فعل ما فعل، كان مسحورا وقال إنه كان "تَلَبَّسه جِنيٌ".

ومن العلم العام أن تلبس الجن للإنس مذكور في القرآن ما يوحي به وهو أمر يجد قبولا لدى قطاعات من الناس، منهم سعوديون وأجانب أفارقة، في المملكة العربية السعودية. لكن المثير للانتباه في حالة المملكة العربية السعودية هو أنها تتميز بأن لها مؤسسات رسمية تتعامل سلبا أو إيجابا مع أمر تلبس الجني للإنسان أو أمر الادعاء بذلك التلبس. ولهذه المؤسسات ماديتها وخصوصيتها في وظيفة معتمدة في الدولة الرسمية، هي وظيفة "الراقي الشرعي" الذي يخرج الجني من الإنسان. وبسبب استشراء الاعتقاد في الجن في المملكة، هرع إليها أشخاص كثر من الدول الأفريقية ومن السودان، يقدمون خدمات السحر والتعامل مع ما يسمونه "العالم السفلي"، مما جعل المملكة تخلق أيضا جهازا رسميا، في شكل لجنة، للتعامل مع مثل هذه الحالات هو جهاز "لجنة السحر والشعوذة في هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وهو جهاز مهمته محاربة السحر والشعوذة.

كتبت جريدة **عكاظ** السعودية، التي حققت في قضية القاضي المدعي تلبّس الجن به، أن الراقي الشرعي، فايز القثامي، روى لمحرر الجريدة قصة استنطاقه ما أسماه بـ "الجِني" الذي كان تلبس القاضي "المسحور"، عبر "وسيط"، وهو شخص معروف، ثم أمر الوسيط، نيابة عن الجني، القاضي بتنفيذ أفعاله غير القانونية في تلك الصكوك. وذكرت الصحيفة أنه "عندما تم اكتشاف التلاعب والفساد، وتم توجيه الاتهام للقاضي، أفاد بأنه أحاط سلطات التحقيق أنه مسحور ولا يزال يعالج بالرقية الشرعية، بعد أن تمكن أحد الأشخاص، ويدعى الوسيط، من سحره والسيطرة عليه لتمرير المعاملات وتسهيلها دون أن يشعر القاضي بذلك".

وقال الراقي الشرعي إن استنطاقه الجني كان في جلسة رقية بحضور عضوين من لجنة السحر في هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن الجريدة قالت أيضا إن هيئة الأمر بالمعروف نفت لاحقا تدخل لجنة ضبط السحر في جلسة الرقية تلك بينما "أكد راقي القاضي أن عضوي الهيئة حضرا ووثقا اعترافات (الجني) الذي تلبس القاضي المتهم" (**عكاظ**، 10/ 11/ 1431هـ، 18/ 10/ 2010). فالأقوال متضاربة عن تدخل لجنة السحر والشعوذة المكلفة بالمكافحة.

كذلك ورد أن قاضي المحكمة الذي حقق مع القاضي المتهم، وبعد أن كان القاضي المتهم دفع باستحواذه بجني إفسادي، طلب من الراقي الشرعي التحقق من ادعاءات القاضي على سبيل التحقيق والإثبات وكفالة حق القاضي المتهم في الدفاع عن نفسه.

لم تنته هذه القضية عند ذلك الحد. بل أصبحت أكثر تعقيدا حين ظهر محامي "الوسيط" الهارب سالم بن عطية ليطالب الراقي بإحضار الجني إلى المحكمة لسماع أقواله أو مقاضاته إن لم يثبت الحقيقة. (**عكاظ**، 15/ 11/ 1431هـ، 23/ 10/ 2010).

وادعى القاضي "المسحور" أنه بريء، وأنه يفصل بين ذاته والذات الإفسادية الشيطانية في الجن الذي كان قد تلبسه في لحظة اتخاذ قراراته القضائية تلك. ويصبح الأمر طريفا من حيث أن لأقوال القاضي عن "جنونه المؤقت" أساس في فقه القانون يتعلق بالمسؤولية الجنائية وبمدى قدرة المتهم على التمييز وعلى حرية القرار حين ارتكابه فعل الجريمة في سياق يستشري فيه الاعتقاد بالجن، خاصة عند المسلم الذي يعتمد حقيقة النص القرآني وصدقيته. لكن ذلك لا يلغي الأسس الأخلاقية المعيارية لتكييف الأفعال من قبل القاضي، وكذا لا يلغي بينات سلوكياته مجتمعة، وهي تذهب في اتجاه تكييفها على أنها من الفساد.

ثم تدخلت في هذه القضية وزارة العدل والمجلس الأعلى للقضاء بخطابات لم تنف حقيقة تلبس الجني للإنسي. ودار نقاش مستفيض عن الموضوع في شتى وسائل الإعلام. وتم تمثيل قصة القاضي المسحور في المسلسل السعودي طاش.[51]

ولهذه القضية أهمية في تبيين الأشكال المايكروسكوبية الدقيقة التي اتخذتها عمليات تنزيل مادية خيال نبوة محمد في مؤسسات الدولة الإسلامية الحديثة، ومثالها هنا المملكة العربية السعودية، في شكل وظائف رسمية (الراقي الشرعي) وأجهزة رسمية (لجنة السحر والشعوذة)، وفي عملية التقاضي أمام مؤسسة القضاء (القاضي الذي طلب من الراقي الشرعي التحقق من تلبس القاضي بالجني)، وفي التدخلات الخطابية والأفعالية من قبل مجلس القضاء ووزارة العدل.

وأعيد هنا نشر اللقاء بين الصحفي والراقي الشرعي لتبيين أن تجليات الخيال الإسلامي تعيش جنبا إلى جنب مع تجليات إعمال العقل في ذات الدولة الإسلامية الحديثة. وانتهت القضية بترجيح العقل فتم إعفاء القاضي من منصبه وقررت القضائية السعودية أن تلاحقه. وعلى مستوى آخر، سخر مئات السعوديين في مساحات التواصل الاجتماعي من مسألة الجن والاستحواذ وربطوا القصة مباشرة بعلاقات قوة الفساد وسلطته ومعرفته، مما يشير إلى وجود عقلانية منتشرة ترفض، على أقل تقدير، مكون الخيال في نبوة محمد.

وهذا هو نص الحوار بين محرر الجريدة والراقي الشرعي، كما نشرته جريدة **عكاظ** التي مسحت أسماء بعض شخصيات القضية:

> وتأكيدا لحقيقة الأمر في التواصل مع راقي القاضي فايز القثامي، تنشر **عكاظ** هنا نصا للحوار الأخير الذي أجراه الزميل خالد الجابري مباشرة معه:
>
> المحرر: القاضي الشيخ (...) يتلقى الرقية عندك؟
> القثامي: نعم فيه سحر والقاضي مسحور.
> المحرر: هل أخبرك القاضي بمن سحره؟
> القثامي: لجنة هيئة الأمر بالمعروف كانت حاضرة، وسجلت كل شيء، والجميع سمعوا تفاعل القاضي وعدم معرفته بما حصل من خلال الحديث الذي صدر منه.
> المحرر: هل تكلم (الجني) على لسان القاضي؟

القثامي: نعم تكلم على لسان القاضي وسرد الكثير من الكلام والأشياء.

المحرر: عن ماذا تحدث (الجني)؟

القثامي: (الجني) تحدث في أمور بعضها لا يحتاج للنشر.

المحرر: هل تطرق (الجني) لمعاملات الفساد وقضية المحكمة؟

القثامي: نعم تطرق لمثل هذه الأمور لكن بدون تفصيل، لأني ما أقدر أفصل، لأن هذه الأمور تحتاج تكون بشكل سري أفضل، حتى لا يتجرأ بعض ضعاف النفوس على القضاة. ومعروف أن الرسول صلى الله عليه وسلم سحر، وأنه كان يفعل الشيء وهو لا يفعله، وعدد من الانبياء تعرضوا للسحر.

المحرر: هل حدد لك (الجني) من الذي سحر القاضي؟

القثامي: أنت إنسان صحفي، وأنا لست بصدد إيش قال، وهي حاجة معروفة أن القاضي مسحور، ولجنة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رأت هذا الشيء. وكان موجود معنا أيضا الشيخ (...) (يقصد قاضي في محكمة المدينة).

المحرر: كيف تأكد لك أن القاضي مسحور؟

القثامي: القاضي قرأ عليه قبلي الشيخ (...) وبعض مشايخ القصيم، وتكلم الجني معهم، والقاضي أي إنسان يقرأ عليه، على طول الجني يتكلم معه.

المحرر: طيب وش رأيك فيما يقوله الجني؟

القثامي: هذه الأشياء التي يقولها لا بد لها من قرائن وثوابت، وشيخنا ابن باز يرى أن الجني إذا تكلم على لسان الإنس، يعامل معاملة المجرم. وهو في هذه الحالة يمكن أن يكذب، ونحن نقف عند ما يقول حتى نرى القرائن، هل فعلا الذي ذكر اسمه له دور (يقصد الوسيط الهارب)، وهل فعلا هناك قرائن والأشخاص الذين ذكرت أسماءهم.

المحرر: هل ذكر (الجني) أسماء معينة مثل الوسيط الهارب (ز.م)؟

القثامي: نعم (الجني) ذكر اسم الوسيط الهارب.

المحرر: منذ متى يتعالج القاضي عندك؟

القثامي: الحالة هذه ظهرت عند القاضي منذ رمضان الماضي، ولكن سبق أني قرأت عليه قبل أربع سنوات، ولاحظت عليه أنه تعبان، ولكن ما تمكن السحر منه إلا من فترة وجيزة، يعني من سنة إلى سنتين.

المحرر: طيب ما هو رأيك في هذا الذي حصل للقاضي من سحر؟

القثامي: هذه الأشياء سحر، وتجعل الإنسان يفعل ما لا يدرك.

المحرر : الخطاب الذي سترفعه عن حالة القاضي وما تعرض له من سحر كما تقول. من طلبه منك؟

القثامي: الشيخ (قاضي مسؤول) طلب مني ذلك.

المحرر: لجنة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من استدعاها؟

القثامي: أنا استدعيتها، وحضر اثنان من الإخوان في الهيئة، ورقينا القاضي أمامهم، وسجلوا كل ما نطق به الجني، وأنا رغبت في حضورهم كعادتي في مباشرة مثل هذه الحالات حتى يتم توثيقها من قبل لجنة السحر والشعوذة في الهيئة، وأثبتوا واقعة القاضي وهم متعاونون في ذلك.

المحرر: هل (الجني) ذكر تفاصيل القضايا التي باشرها القاضي؟

القثامي: موجود عند الهيئة ما ذكره الجني على لسان القاضي، ومسجل في محضرهم، والقضية موجودة، وهذا شيء معروف ومسلم فيه، والأجهزة المختصة متابعته.

ذلك كان نص الحوار كاملا، أقدمه، كما أسلفت، كمثال لمادية تنزيل نبوة محمد والإسلام في مؤسسات الحياة العامة في الدولة الإسلامية الحديثة. هنا مؤسسة القضاء، ومؤسسة الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر، ومؤسسة الرقاة الشرعيين المعتمدين، وفي مؤسسات شبيهة في الفضاء المدني غير الحكومي.

وتبين القصة أعلاه أيضا أن الإسلاميين الرسميين في المملكة العربية السعودية، شأنهم شأن جميع الإسلاميين، كذلك عقلانيون، حتى حين يُنَصِّبون مثل هذه المؤسسات الإسلامية، مما يبيّن أن الأمر لا يتعلق بالاعتقاد في نبوة محمد أو بقدسية النصوص القرآنية المعتمِدة لخيال الجن وإنما بعلاقات القوة والسلطة والمعرفة الضرورية.

فالقاضي يستخدم تنزيل نبوة محمد والإسلام في المؤسسات العامة لأغراضه الفسادية، ليصبح الفساد ذاته شكلا من أشكال تجليات القوة والسلطة والمعرفة. والمؤسسة القضائية تستخدم تنزيل نبوة محمد والإسلام في تدابيرها عبر استراتيجيات وتكتيكات في اقتصاديات القوة والسلطة. فقد آثرت في البداية التستر على أفعال القاضي الفسادية وقالت إنها لن تتدخل، والراجح أنها أرادت حماية جنس القضاة، وبسبب اعترافها، كمؤسسة، بوجود الجن لأنه وارد في القرآن. لكنها قررت، في النهاية، تحت تأثير المقاومة من المواطنين عبر وسائل التواصل الاجتماعي، عزل القاضي وملاحقته بهمّة.

وهنالك مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي أنشأت جهازا في شكل لجنة لمحاربة الأشكال الاحتيالية المتمثلة في السحر والشعوذة، مع اعتمادها الرسمي لوجود الجن إذ تشارك اللجنة في معالجة حالات السحر وفي اصطياد الجن. وفي تقرير من هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن منسوبيها فوجئوا لدى مداهمتهم أحد أوكار السحر والشعوذة بالمدينة "بساحرة افريقية عارية كما ولدتها أمها"، وأن "المفاجأة الحقيقية ليس في رفضها قبول بطانية ألقيت عليها لستر عورتها، لكنها طارت كعصفور من الغرفة لتختفي تماما من الشقة وسط ذهول أكثر من 20 شخصا من أفراد الهيئة". وقالت الجريدة إن رجال الهيئة وجدوا، بعد "المطاردة الماراثونية للساحرة"، أحد السكان فأبلغهم أن "امرأة إفريقية عارية سقطت من سقف الغرفة لتستقر وسط اطفاله وهم نائمون الأمر الذي أثار ذعرهم وطفقوا يصرخون بصوت عال".

ثم كتبت الجريدة أنه تم شل حركة الجنية العارية التي تطير بوسيلة آذان الصلاة ووسيلة آية الكرسي: "عندها قام رجال الهيئة [الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] بالصعود الى الدور الرابع حيث وجدوا الساحرة في شقة المواطن وهي عارية تماما. فرفعوا أصواتهم بالآذان وسورة "آية الكرسي" حتى شلت حركتها. وقام أحد أعضاء الهيئة برمي قماش على جسدها لستر عورتها إلى حين احضار ملابسها. وعندما ارتدت ملابسها تم القبض عليها."

وقالت الجريدة إن عملية القبض على الساحرة ومعاوناتها تمت "بقيادة الشيخ فهيد العوفي رئيس مركز هيئة الحرة الغربية وإنه "عثر مع الساحرة في غرفتها على مباخر ومسابح وطلاسم وأوراق شعوذة وغرز وأشرطة فيديو لتعليم السحر ورباط حزام لمريول طالبات الابتدائية مما يفيد بان إحدى الطالبات جرى سحرها كما عثر على مصحف تحت مقعدها".

وجاء أن عضو هيئة كبار العلماء فضيلة الشيخ عبد المحسن العبيكان قال إن "السحر من أكبر الكبائر وأعظم الذنوب وقد يصل الى الكفر والشرك بالله كما قرر الفقهاء. وللأسف الشديد أن هذا العمل الخبيث يمارس في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم". وأضاف الشيخ: "ذكر الفقهاء أن بعض السحرة قد يركب المكنسة ويطير في الهواء وذلك بمساعدة الجن. فمثل هذه الساحرة طار بها الجن من مكانها الى الشقة العليا لينقذوها من الهيئة." [52]

والمفارقة الغريبة هي أن الجريدة وهؤلاء العلماء والفقهاء الإسلاميون يصدقون "حقيقة" أفعال السحرة، مثل طيرانهم هنا، بينما يصدرون من موقف رافض لممارسة السحر. فموقفهم المتأرجح سببه الاعتقاد في الجن، كما هو منصوص على "حقيقته" في القرآن. وهو موقف أكثر إيغالا في الخيال، مقارنة مع "ذوي العقول المتفكرة والناقدة في المجتمعات البدائية [الذين] يصلون لاستنتاج معقول وهو أن السحر مجرد هراء في أساسه". [53]

لكن النقطة التي ينبغي التركيز عليها هي المقاومة العقلانية من

قبل السعوديين المسلمين العاديين، مقاومتهم ضد تنزيل الخيال، وهو لابد خيال نبوة محمد والإسلام، في الحياة العامة مما بينته ردود فعلهم في وسائط التواصل الاجتماعي. فقد كانت السخرية اللاذعة من "الخيال" في قصة القاضي المسحور وفي قصة "الساحرة"، الأفريقية العارية، "تطير مثل العصفور"، معبرة عن خطوة في مسار تجاوز نبوة محمد، على الأقل بشأن مكون الخيال فيها موضوع المحادثة. والخيال مكون جوهري في معمار نبوة محمد ومعمار الإسلام — وتحديدا، هنا، في مؤسسات الحياة العامة، مثل القضائية وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المملكة العربية السعودية.

7

صناعة نبوة محمد

1.7 حركيات الصناعة وتقنياتها

يبين د. محمد محمود في الفصل الثاني عشر عن "صناعة محمد: من البداية إلى الكلمة"، وفي الفصل الثالث عشر عن "صناعة محمد: الفعل والصفات والخصوصية"، حركيات صناعة نبوة محمد. وكيف أنها كانت صناعة تركت ميراثا حيا هو انتشار رقعة الإسلام من دين محلي إلى دين عالمي ذي امبراطورية ممتدة الأطراف وذلك بالسيف الذي أصبح عنصرا مكونا في امتداد دولة الإسلام وفي قهرها لمعارضيها.

كانت صناعة نبوة محمد عملية ضرورية لخلق صورة لمحمد تجعله متميزا عن بقية البشر وتثبت صدق نبوته لتثبيت الدين الجديد إزاء التحديات التي واجهته من قبل المشركين، واليهود، والمسيحيين، والمنافقين. ويقدم لنا الكتاب بيانا متكاملا للوسائل التي تم تطويرها واستخدامها لإنفاذ عمليات الصناعة المنظّمة من قبل محمد ذاته، وأصحابه، والمؤمنين، ومن طبقة العلماء. وهذه الأخيرة كان لها القِدْح المُعَلَّى في تطوير نظرية النبوة وإركاز صناعة محمد عليها.

ومن الوسائل المستخدمة لإنفاذ صناعة محمد على أيدي طبقة العلماء وخلفاء محمد السياسيين المقربين: جمع القرآن في مصحف وحيد، جمع الحديث، تطوير العلوم الإسلامية وتحديد أصول الفقه لتشمل القرآن والسنة والقياس والإجماع، وإنشاء علم النبوة وموضوعه جعل النبي محمد، لا الإله الواحد، المركز الحقيقي والفعلي للدين الإسلام. أي، إن العلماء أنشأوا نظرية متكاملة ذات منهجية أدائية بوسائل محددة لتصميم العمليات الضرورية والكافية لصناعة نبوة محمد.

فكان جمع القرآن في مصحف وحيد وفرضه بالقوة، بالرغم من التعددية التي اتسمت بها النصوص القرآنية، من أهم "محطات" صناعة الإسلام، ليصبح الإسلام "دينا كتابيا ومنظما ومؤسسا شأنه في ذلك شأن اليهودية والمسيحية" (381). ثم يذكرنا المؤلف بدور العلماء في تثبيت مشروع محمد وفي "تشكيل رسالة الإسلام" بجمع الأحاديث وبتطوير العلوم الإسلامية، كالفقه والتفسير وعلوم الحديث:

> وعندما نتحدث عن الدور الحاسم للعلماء في تشكيل رسالة محمد وصناعتها فإننا نعني أن الإسلام الذي نعرفه اليوم بملامحه وقسماته المعروفة هو في واقع الأمر جسم لم يحقق تماسكه واتساقه إلا في سياق عملية تدريجية استندت على اختيارات العلماء واتفاق أمزجتهم ومصالحهم. وإنجاز تشكيل الإسلام هذا كجسم متماسك متسق حفظته بالدرجة الأولى تلك الأغلبية من العلماء الذين ساندوا الدولة أو هادنوها، وهم أهل السنة والجماعة. (382–383)

ومن ثم، برز علم النبوة، وطور العلماء تقنيات لإثبات نبوة محمد، بالمعجزات المنسوجة، وبشتى الحجج والأخبار عن كلام محمد بالقرآن، وبالحديث، وبالأحاديث القدسية. مما قسمه المؤلف في فئات أعرض لها باختصار:

أولا، "البداية النبوية"، وقد ارتكزت على إسباغ المادة الإسلامية على "اللحظة التأسيسية" الذاتية التي قال محمد عنها إنه التقى فيها بالملك جبريل، إعطائها موضوعيةً وتاريخيةً غير مؤسستين في الواقع التجريبي الذي يمكن الاستيثاق منه. ثم تضيف المادة الإسلامية إلى وسائل صناعة البداية النبوية تعقيدات إضافية عن البشرى القرآنية برسول اسمه أحمد، مما يسبغ عليه وجودا "كمونيا" سابقا لوجوده الجسدي التاريخي. ثم تترى التركيبات في المادة الإسلامية عن جذور دعوة محمد في إبراهيم وفي آدم ذاته، وعن نسبه الخالي من سفاح،

وعن اصطفائه رسولا إلى قومه قريش ثم إلى العالم أجمع، إلى غير ذلك من أساليب الصناعة. لكن هذه الصناعة لا تأتي دائما متسقة بصورة كاملة في مجمل الخطاب الإسلامي، حين نجد التناقض بين النظرة الدينية لوالدَي محمد المشركين ومآلهما في النار، من جهة، والنظرة الضمنية إليهما على أنهما من قوم ذوي شرف ونبل، من جهة أخرى (389–390).

ثانيا، نسج المادة الإسلامية الروايات عن ''خصوصية الجسد النبوي''. من حيث جمال جسد محمد واعتداله وكماله ولونه الأسمر أو الأبيض أو بينهما، كيفما يتفق مع تصورات الأخباريين، وعن شَعر وعَرَق محمد الذي يتم جمعُه وخلطه مع طيب النساء، وعن النخام من أنف محمد ومن حلقه الذي تتسابق الأيدي على تلقفه: ''فوالله ما تنخم رسول الله ... نخامة إلا وقعت في كف رجل فدلك بها وجهه وجلده'' (392). وهنالك الروايات عن ماء غسل به محمد وجهه ومضمض به فاه فتم التبرك به مسحا للأوجه والنحور وشرابا، وعن ماء وضوء محمد الذي كان يُتمسح به للتداوي والاستشفاء. وعن ذهاب محمد لقضاء حاجته فتخفيه عن الأنظار الأشجارُ المنفعلة والمؤتمِرة بالتوجيهات الرسولية، وعن براز محمد الذي تبتلعه الأرض فلا يُرى منه شيء على سطح الأرض، وعن النتوء المماثل لكيس دهني بين كتفي محمد، الذي يحوله الخيال الإسلامي إلى خاتم النبوة. وهذا الأخير سيتغير في قصة أخرى ليكون خاتما من نور.

جميع هذه القصص المصنوعة في المادة الإسلامية كانت ضرورية لدعم صدق رواية نبوة محمد، في مجتمع كانت لديه القابلية والاستعداد لتصديق المعجزات والحكايات الغير قابلة للتصديق بالعقل.

ثالثا، اللحظة النبوية. ويسلط المؤلف الضوء على اللحظات النبوية لتلقي الوحي من جبريل أو لأسباب لا تتعلق بالقرآن. ويصنفها إلى لحظات متوترة مشحونة بالمشاعر والعواطف، وإلى لحظات صامتة، ولحظات سرور، ولحظات تأمل، ولحظات عادية، وغيرها.

ويركز المؤلف على ذاتية الإخبار عن هذه اللحظات. إن محمدا هو الوحيد الذي يرى جبريل ويجتمع به. وحتى حين يرى أصحابُ محمد جبريلَ، فإن ذلك يتم اكتشافه لاحقا بعد "الرؤية" حين يقول لهم محمد إن الرجل الذي كانوا شاهدوه للتو هو جبريل.

هنا أيضا، يقدم المؤلف الوقائع في المادة الإسلامية دون تكييفها صراحة على أنها نتاج الصنعة. وهو يترك ذلك التقييم للقارئ.

رابعا، الكلمة النبوية، أو الخطاب النبوي المتمثل في القرآن، والأحاديث القدسية الناتجة من الاتصال المباشر عبر رؤيا مع الإله، والأحاديث المتمثلة في أقوال محمد الظرفية. وتصمت المادة الإسلامية عن بقية كلام محمد، العادي في الحياة اليومية على سبيل المثال. وأضيف أن الصمت يطال كذلك كلام محمد غير المُخرَّج من الوعي. ونعلم من علوم اللغة أن 99٪ من الكلام الذي ينتجه الوعي لا يتم تخريجه.

ويرد بشأن الكلمة النبوية موضوع تكثّر حروف قراءة القرآن، السبعة وأكثر، ونسيان محمد، وظرفية القرآن.

وفي الفصل الثالث عشر يقدم المؤلف موضوع صناعة محمد بشأن الفعل النبوي، والمناقب النبوية، والخصوصية النبوية. فيعرض إلى كيفية صناعة المادة الإسلامية لمعجزاتها في أفعال نسبتها لمحمد، ومنها: المعجزة الكونية عن انشقاق القمر مما قدمه محمد لإقناع المشركين بنبوته، والمعجزة الانتفاعية عن قدرة محمد إطعام المؤمنين من العدم، والمعجزة البرهانية لإفحام الذين تحدوه أن يقدم الإثبات، والمعجزة المتعدية من محمد إلى أصحابه. وهنالك الخطاب عن خصائص الرحمة والشجاعة والحس الإنساني كمناقب عُرِف بها محمد. وتتمثل صناعة خصوصية محمد في صلاة الله والملائكة عليه، مثالا، وهي خصوصية أولاها المؤلف أهمية خاصة.

جميع ذلك وأكثر منه يتقصاه المؤلف لإثبات أن نبوة محمد كانت "عملية صناعة" مقصودة. وأن بعض الأخبار كان نتاج النسج لأجل صناعة النبوة، وأنها أخبار غير قابلة للتصديق. فيعزز

ذلك أساس فكرة الكتاب الرئيسة عن صناعة محمد وصناعة نبوته بالتركيب الخطابي من قبل العلماء. وتظل صناعة نبوة محمد والإسلام مستمرة في الدولة الإسلامية الحديثة إذ إن مقتضيات القوة والسلطة في هذه الدولة تستدعي مزيد صناعة مستمرة في مجال المعرفة الإسلامية. وقد تندرج مساعي تجديد الإسلام، أو تجديد الفكر الإسلامي، كالمحاولات لنقد نبوة محمد والإسلام "من الداخل"، في سياق قبول إطارها العقائدي كما هو، نوعا جديدا من صناعة الإسلام الذي مركزه نبوة محمد. والصناعة مجهود بشري متنام لإنتاج "أغراض الصناع"، في "ذلك الذي تم قوله وما لم يتم قوله" (ميشيل فوكو).

2.7 تركيب في تركيب بالصناعة الحديثة

ذلك أعلاه، كان الموضوع الداخلي الأساس في الكتاب من حيث أن أحداث النبوة وقعت في الماضي، وكذا صناعتها من قبل العلماء. لكن ماضي النبوة، وهو ماضي صناعتها، يظل حاضرا في الدولة الإسلامية الحديثة إذ أن تركيب نبوة محمد وتركيب الإسلام ذاته كدين وكدولة (والتركيب هنا بمعنى "الصناعة") يتمثلان في ممارسات خطابية وغير خطابية متمددة، ومستمرة إلى يومنا هذا مما ينتج عنه تعددية أشكال "الإسلام"، وتعددية تصورات نبوة محمد لدى المسلمين في عالم اليوم، ومجمل أشكال الخطاب الإسلامي المبثوث.

والصناعة التاريخية حاضرة آثارها في الأفعال المتحدرة من هيمنة سلطة النبوة والإسلام وهيمنة معرفتهما على المؤسسات العامة في الدولة الإسلامية الحديثة — مؤسسات الحكم، القضاء، الأمن، الجيش، التعليم، والاقتصاد، وغيرها.

ولا تأتي الصناعة التاريخية الحاضرة، والمستمرة إلى يومنا هذا، إلا ومعها متاعها من عنف وقهر وإرهاب. فحيث توجد سلطة المؤسسات، القائمة على تطبيقات وإحالات منتقاة من ذاكرة نبوة محمد، ومن نموذج دولة المدينة، ومن إرث الإسلام، نجد هذا الواقع، إذ لا تقوم

لدولـة مركـوزة في الديـن قائمـة، في العـالم المعـاصر، إلا بتكنولوجيـا العنـف والقهـر والإرهـاب بسـبب حتميـة بـروز المقاومـة العقلانيـة العلمانيـة الحـرة، عـلى مسـتويَي الفكـر والفعـل وهـي مقاومـة تهمـز لـزوم الـرد المضـاد مـن معسـكر الإسـلاميين. ويمثـل السـودان، أكثـر الأمثلـة وضوحـا. لكـن الحـال متمثـل كذلـك في الـدول النموذجيـة المسـتدعاة للاسـتعراض مـن قبـل المثقفـين الإسـلاميين، عنـد الـضرورة الحجاجيـة، مثـل تركيـا وتونـس وماليزيـا، تحـت حكـم الإسـلاميين البراغماتيـين.(54)

نقـرأ في وضعيـات التعدديـة الإسـلامية في نظـم الحكـم الراهنـة في الـدول الأعضـاء في منظمـة المؤتمـر الإسـلامي (سـبع وخمسـون دولـة) أنـه، بفعـل الصناعـة، لا توجـد نبـوة وحيـدة صافيـة ذات جوهـر وحيـد، موجـودة هنـاك في ماديـة للسـلطة الدينيـة يمكـن الإمسـاك بهـا أو التعـرف الإحاطـي بهـا. وكـذا نخلـص إلى أنـه لا يوجـد إسـلام وحيـد صـاف يمكـن الإشـارة إليـه عـلى أنـه هـو "الإسـلام"، انتهـى. ذلـك مـن المسـلمات المنهجيـة تحـت أثـر النظريـة الانتقاديـة وبسـبب بـروز اختـلاف الخطـاب والممارسـة بـين الإسـلاميين.

فالأمـر كلـه تركيـب في تركيـب، صناعـة في صناعـة بالجهـد البـشري غـير المنـزه عـن أغـراض القـوة والسـلطة المخدومـة بالمعرفـة الإسـلامية. وكلـه، وفـق فلسـفة جـاك ديريـدا، إنشـاء باللغـة الإشـارية ذات الميوعـة وذات المعـاني الهاربـة مـن النـص تاركـة بـين أيدينـا آثـار مـا تـم تثبيـت حضـوره ومـا تـم بالقصـد تغييبـه.(55) إن مجـرد تكثّـر الفئـات الإسـلامية ذات الخطـاب كممارسـة لبرمجـة كل واحـدة منهـا لمشروعهـا الخـاص يبـين مركزيـة "الصناعـة الخطابيـة" في فضـاءات الإسـلام. وتقـوم هـذه "الصناعـة الخطابيـة" عـلى ادعـاءات حـق مقـدس يرسـم سياسـات الدولـة الإسـلامية المعـاصرة، وهـي ادعـاءات تعـرف عـدم مشروعيتهـا فـلا تـأتي إلا وهـي مسـلحة بتكنولوجيـا القهـر لتثبيـت علاقـات قوتهـا وسـلطتها.

8

تجاوز نبوة محمد

1.8 في موت نبوة محمد

ينتهي كتاب د. محمد محمود في الفقرة الأخيرة من الخاتمة بجملة ترد فيها عبارة غير مفصلة ولا مشروحة: "إلا عندما تموت النبوة"، ويقصد أن تموت "نبوة محمد":

> وسيبقى واقع التشوه والانقسام الأخلاقي المرتبط بالنبوة [نبوة محمد] حيا طالما بقيت النبوة حية في عقول الناس وأفئدتهم. ولن يزول [هذا الواقع] إلا عندما تموت النبوة وتتحرر عقول الناس وأفئدتهم من ذاكرتها وعبئها وميراثها (450).

تسجل العبارة أعلاه فحوى الترجمة العملية لتنظير المؤلف نبوة محمد وصياغة الأفكار والأقوال الواردة في الكتاب — الترجمة العملية المتمثلة في أن التصدي للمشكلات الحقيقية في العالمين العربي والإسلامي لن ينجح إلا بموت النبوة، تحديدا بموت نبوة محمد: "... ولن يزول [هذا الواقع] إلا عندما تموت النبوة وتتحرر عقول الناس وأفئدتهم من ذاكرتها وعبئها وميراثها (450)".

إن العبارة الشرطية، "إلا عندما تموت النبوة"، تظل عندي مدهشة في راديكاليتها. فيثور التساؤل مباشرة عن "معنى" موت النبوة، وعن "إجرائية" هذا الموت وكيفية حدوثه المفترض. بالإضافة إلى السؤال عن "مشروعية" الأسباب التي تستدعي لدى المؤلف التفكير في لزوم موت نبوة محمد.

إن الأسئلة الثلاثة عن المعنى والإجرائية والمشروعية بشأن موت نبوة محمد متداخلة. فالإجابة عنها فيما يلي لابد ستكون متداخلة. يستخدم المؤلف كلمة "موت" في عبارة "إلا عندما تموت النبوة".

ويثير معنى "الموت" بالإشارة إلى ضده: "الحياة"، في عبارة السلب "طالما بقيت النبوة حية".

وأركز هنا على تبيين حد "موت نبوة محمد" كما هو مسجل في عبارة "إلا عندما تموت النبوة [نبوة محمد]". وهي العبارة الأكثر إفصاحا في تلخيص مقصد الكتاب المتمثل في قول المؤلف بأهمية خلاص الأفراد وخلاص المجتمعات من نبوة محمد، وبالاستتباع الخلاص من الإسلام.

2.8 أشكال معنى موت نبوة محمد

1.2.8 المعنى الرخو بترك نبوة محمد تموت تحت تناقضاتها

يمكن أن نفسر عبارة "موت النبوة"، بصورة عامة، بمعنى رخو لا يعتمده المؤلف، معنى لا يُستنبط منه لزوم تدخل خارجي فاعل لإحداث "موت" النبوة، وإنما يمكن وفق هذا المعنى الرخو ترك نبوة محمد تموت حتف أنفها، لنقل، تحت ثقل تناقضاتها الداخلية وثقل التناقض مع الوقائع الخارجية المعاصرة، والإحجام عن توفير أسباب إبقائها حية، والتراخي عن العمل على تعزيزها، واستبعادها من المؤسسات العامة، ومن الحياة الخاصة، ومن مركز الخطاب، والهرولة بعيدا عن واجب مفترض للنهوض لحمايتها إزاء المهددات التي تتناوشها وقد تؤدي إلى "موتها" موتا طبيعيا.

هذا "التمويت" الطبيعي بإهمال نبوة محمد هو البرنامج التدريجي المعتمد من قبل الإسلاميين البراغماتيين أصحاب "الإسلام المعتدل". فالنبوة ذات الخيال والصناعة والقيود غير العقلانية تخلق لهم مشكلات بقائية في سياق علاقات القوة والسلطة التي يندرجون فيها، على المستويات المحلية والإقليمية والدولية.

لكن أصحاب الإسلام المعتدل يُبقون، على سبيل الاحتيال، على بعض أشكال لتحقق نبوة محمد في مؤسسات عامة مختارة، مثل قوانين الأحوال الشخصية في مؤسسة القضاء، وفي مناحٍ شكلية للحياة الخاصة، فيما يتعلق بالزي الإسلامي. فهذه الأشكال الإسلامية ضرورية كذلك لأغراض القوة والسلطة.

2.2.8 المعنى القوي بقتل نبوة محمد

لكنـي أقـرأ الفكـرة الراديكاليـة المفصلية في عبـارة "إلا عندمـا تمـوت النبـوة" التـي يختـم بهـا د. محمـد محمـود كتابـه عـلى أنهـا تنطـوي عـلى فهـم مـؤداه أنـه لابـد مـن "قتـل النبـوة"، بالمعنـى القـوي للعبـارة. هكـذا فهمـت اللغـة، بمقاصدهـا في سـياقها.

ينبغـي ألا يثـير تعبـير "قتـل" نبـوة محمـد كثـير ضجيـج. فهـو تعبـير مجـازي تسـتدعيه ضرورة اسـتنطاق عبـارة المؤلـف: "إلا عندمـا تمـوت النبـوة". وقـد جـاء في **لسـان العـرب** في اشـتقاقات الجـذر قــ تــ ل "قتـل كـما تقـول قتلتُـه عِلـما، وقتلتـه يقينـا للـرأي". فيكـون سـائغا أن نفهـم عبـارة "قتْـل نبـوة محمـد" وفـق هـذا المعنـى في **لسـان العـرب**، في إطـار علاقـات المحاجـة. خاصـة وأن هـذا النـوع مـن "القتـل" الحجاجـي، بالبينـة والحجـة والعلـم والمعرفـة وبالـرأي، هـو مـا قصـده المؤلـف، بـصرف النظـر عـن احتماليـة النجـاح أو الفشـل في هـذا المسـعى.

وفي جميـع الأحـوال، لا يمكـن "قتـل" نبـوة محمـد، بمعنـى "القتـل" كفعـل للبرمجـة المنظمـة قاصـدٍ محمـولٍ بالنيـة الشريـرة وباليـد الشريـرة، وإنـما سـيعني "قتـل" نبـوة محمـد تفنيـد "نظريـة النبـوة الإسـلامية" ودحضهـا، كنظريـة. وهـو نـوع قتـل أنفـذه المؤلـف بسـداد عظيـم في كتابـه موضـوع التقديـم، مبينـا، بـأدوات التفكيـك، أن نظريـة نبـوة محمد، وهـي النبـوة المحمديـة ذاتهـا، في هيئـة العمـل مـن حيـث هـو ممارسـة تهتـدي بنظريـة، نتـاج إنسـاني بـشري تـم تعزيـزه وتكريسـه بالصناعـة. فيقـوض الكتـاب بهـذه حجتـه القابلـة للدحـض مـن قبـل المخالفـين في الـرأي، وبحجـج أخـرى، الادعـاء الأسـاس القائـل إن الإلـه شـخصيا كان اصطفـى محمـدا ليحمـل رسـالته الخاتمـة إلى البشريـة.

أسـتخدمْتُ عبـارة "قتـل النبـوة"، التـي لا تـرد في الكتـاب، لأنهـا لا تـترك أي مجـال للشـك بشـأن فهمـي لمقاصـد المؤلـف، أو بشـأن فهمـي المحصلـة النهائيـة مـن كتابـه. وقـد سـبقني إلى فهـم مماثـل وإلى اسـتخدام عبـارة "قتـل النبـوة" مرتـين وإلى شرحهـا الناقـد الإسـلامي خالـد موسـى. فبالرغـم مـن أن المؤلـف لم يسـتخدم كلمـة "قتـل"، إلا أن الإسـلامي

الأستاذ خالد موسى استخدم الكلمة بمعناها المعروف في إشارته إلى عبارة موت النبوة في الفقرة الأخيرة من الكتاب، حيث قال:

> يقدم الكاتب في الفقرة الأخيرة من كتابه زبدة اجتهاده النظري البائس كمن انتدب نفسه لمهمة نبيلة حيث يقدم رسالة خلاصية وهي أنه يريد أن يقتل النبوة في عقول الناس وذاكرتهم حتى يخلص البشرية من واقع الانقسام والتشوه الأخلاقي الذي صنعته النبوة حتى تتحرر عقول الناس وأفئدتهم من ذاكرتها وعبئها وميراثها.
>
> وهو بذلك يصنع بديلا لاهوتيا وخلاصيا جديدا، فهو يقتل النبوة نظريا من جانب، ويحي من الجانب الآخر فكرة الخلاص العقلي من هذه الخرافات التي أنتجها الخيال المبدع للنبوة. وهو بذلك يعيد فكرة كارليل في أن الرسول صلى الله عليه وسلم حسب زعمه طوع هذه الاحتيالات لتحقيق طموحات شخصية.[56]

3.2.8 المعنى بتجاوز نبوة محمد

فأما وقد تحقق هذا الفهم بالمعنى القوي، وجدت لاحقا أن المؤلف يفضل عبارة "تجاوز النبوة" (في مراسلة ومحادثة)، استتباعا لعبارة كان استخدمها سابقا عن "تجاوز الإسلام". وهو استخدم عبارة "التجاوز" في الكتاب في سياق تناوله المعارضة اليهودية والمسيحية ضد محمد، تحت عنوان "تجاوز موسى"، عن أن الإسلام كدين جديد "لم يلبث أن تغير لتغدو نبوة محمد متجاوِزة لنبوة موسى ويصبح الإسلام متجاوزا لليهودية" (257). وسأعتمد عبارة "التجاوز" وأسعى إلى تطوير فهمي لها في سياق قراءتي للكتاب بالقول إن التجاوز يتمثل معنى أدخل في مقاصد المؤلف بعبارته في خاتمة الكتاب "إلا عندما تموت النبوة". ومن ثم، أعرض لتعبير "تجاوز نبوة محمد" حصرا في سياق الكتاب هذا وفي سياق العبارة المفصلية "إلا عندما تموت النبوة" وأقدم قراءتي لدلالة تعبير "التجاوز" في هذين السياقين.

تنطوي العبارة: "تجاوز نبوة محمد" على حلّ المشكلة الدلالية التي يسببها قصور اللغة عن التعبير الكافي عن مراد المؤلف بمفردات مثل "موت" و"قتل"، وهما عبارتان تثيران عصبونات الحساسية لدى بعض القراء الإسلاميين المتحفزين. ويجد التفسير الخطابي لعبارة "التجاوز" سندا في المعنى في **لسان العرب**. حيث يرد: "جزت الموضع سرت فيه، وأجزته خلفته وقطعته، وأجزته أنفذته".

لكن تعبير "تجاوز نبوة محمد" لا يتأتى خلوا من مشكلات دلالية بسبب ميوعة اللغة. فيلزم تعريفه إجرائيا لا لغويا، بالقول إن "تجاوز نبوة محمد" لا يعني القفز فوق حواجز النبوة أو فوق ماديتها، ولا يعني الالتفاف من حول وقائعها أو النأي عن الاشتباك معها، بل ينطوي "تجاوز النبوة"، في فهم أولي لها عندي، على التعرف عليها أولا، والإحاطة بتجربتها، واستنطاق ادعاءاتها، والمفاوضة المبدئية معها، وإخضاعها للانتقاد، وللتفكيك. وهذا ما نجده في هذا الكتاب.

أما بشأن الترجمة العملية للتنظير القائم على التفكيك في الكتاب، فينطوي تجاوز نبوة محمد على أشكال المقاومة الفكرية الحرة، على مستوى الذات الفردية، ضد الاستسلام أو الخنوع أمام تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية الحديثة، مما تتم تعبئته في نظام الحكم، وفي المؤسسات العامة وبها، وفي الحياة الخاصة.

وأرى "التجاوز" على مستوى الذات الفردية مشدودا إلى غاية انتقالية (حيث لا معنى لغاية نهائية) تتمثل في اندراج الفرد مع آخرين في "مرحلة ما بعد النبوة". وتتيح الدالة "ما بعد" المعنى المشحون بالمغالبة التجريبية السبقية وبالمقاومة الراهنة في تعبير "تجاوز". فحتى حين يتحقق تجاوز نبوة محمد على مستوى الفكرة، في الوعي، تظل آثار النبوة الفاعلة باقية يتم إنتاجها دون معاناة في السلوكيات اليومية الصغيرة المُخَرَّجة، أحيانا بخطاب النفاق، وأحيانا بالصدق المعبر عن الحالة النفسية الفارضة.

كذلك أجد أنه بتجاوز نبوة محمد، بالتعريف التجريبي أعلاه،

تصبح القطيعة مع النبوة كافية بالقدر الضروري، لكنه غير النهائي، الذي يتيح مساحة للمحاجة العقلانية مع المفكرين الإسلاميين الذين أعلنوا قطيعتهم مع دولتهم الإسلامية، ومع ماضيهم في تركيز العنف والقهر وإرهاب الدولة. والذين يقبلون إعادة التفكير في مدى مشروعية دور لنبوة محمد وللإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة، بينما يستثنون الحياة الخاصة.

فيمكن تلخيص هذه الدلالات ذات الطبيعة الانتقالية غير النهائية فيما أسميه "تنامية التجاوز". مما أعرض له بتفصيل أكثر في الجزء التالي.

3.8 كيفية تجاوز نبوة محمد

1.3.8 أدوات تجاوز نبوة محمد

لا تثور الرغبة في تجاوز نبوة محمد، إلا ويثور التساؤل عن الكيفية الإجرائية لإنفاذ هذا التجاوز. وهو تساؤل متعلق بماهية الفعل الأساس الضروري الذي قد يسبب موت النبوة بتجاوزها. والتساؤل متعلق أيضا بطبيعة عملية الموت بالتجاوز ذاتها. إذ لا يتوقع أن يكون موت النبوة بصورة فجائية بالسكتة القلبية أو بموت الدماغ، أو بإعلان عدد مقدر من المسلمين في وقت محدد رفضهم نبوة محمد.

لا يتطرق المؤلف بصورة مباشرة إلى الدلالات "الإجرائية" لمادية مقالته عن ضرورة "موت" النبوة، بمعنى تجاوزها. خاصة وأن الفكرة كانت وردت في الفقرة الأخيرة في الخاتمة. وهو لم يتطرق إلى كيفية إخضاع نبوة محمد لتدخل خارجي يتم به المراد في تحرر عقول الناس وأفئدتهم [وأجسادهم] من "ذاكرتها، وعبئها، وميراثها". فذلك كان خارج إطار موضوع كتابه، صناعة نبوة محمد. لكن المقالة ذاتها، بضرورة موت نبوة محمد والتخلص من عقابيلها، بقتلها، بالتجاوز، تسري في جسد نص الكتاب كله، من أوله إلى آخره. وكذا هي الخلاصة النهائية الملائمة لكتاب ظل يقول لنا بجميع أصوات فصوله الثلاثة عشر ويزيد إن نبوة محمد كانت "صناعة"، بمعنى

التركيب والإنشاء. وأقول، بمعنى الاحتطاب بليل، وفق نظرية.

إن "قتل النبوة"، بتجاوزها، في عالمنا المعاصر، لن يكون بمثل أدوات دولة المدينة الموثقة في التاريخ الرسمي وفي السيرة الرسمية وفي الخطاب الأساس (القرآن والأحاديث بأنواعها)، أدوات الحجر والمنع وشل التفكير الحر وإرهاب المعارضين في الرأي وتصفيتهم جسديا، وهي الأدوات الحاضرة اليوم في أشكال لها أشد مكرا وشرا تستخدمها الدولة الإسلامية الحديثة ضد معارضيها. وإنما يكون "القتل" بـ "أدوات التجاوز": التفكير العقلاني الحر، والبحث العلمي المبدئي غير الاحتيالي، والحجج القابلة للدحض على ذات أسس العلم والعقلانية والبينات المتاحة ذات العلاقة والإنتاجية، البينات الغير محصنة بادعاءات الخيال أو بالغيبيات.

عندئذ، يتحقق تجاوز نبوة محمد بالزحزحة "المسحية" التدريجية لميراثها من الذاكرة الأحداثية والذاكرة الدلالية المعرفية لدى المسلم الفرد. فيتعامل المسلم الفرد، العقلاني، مع ممارسات النبوة في دولة المدينة كعبء ثقافي تاريخي، ويتحقق التجاوز بتفكيك خطاب الخيال والأساطير والخرافات الذي أنتجته النبوة، وتظل تنتجه في سياق عمليات صناعتها المستمرة، وفي سياق إدراج مقتضياتها القهرية في تقنيات المؤسسات العامة وفي نظم الحكم وفي الحياة الخاصة. كله موضوع التفكيك.

ولأني أضع عمليات التجاوز في الدماغ الاجتماعي، أدرك أن مسح النبوة من الدماغ لن يتحقق بصورة كاملة. وسأعود إلى هذه النقطة في تناول دور دراسات الدماغ والأعصاب والفيكرة في تحجيم المقالات التي تتحدر من تنظير السلوك التجريبي، في الخطاب وفي الممارسة الأفعالية، دون ربط السلوك المخرّج بعملياته الإنشائية الأولية في الدماغ وفي العقل داخل الدماغ، فحتى الاعتقاد والإيمان لهما ماديتهما المحفورة في مناطق محددة في الدماغ.

2.3.8 المستوى الشخصي لتجاوز نبوة محمد

لا يكـون تجـاوز نبـوة محمـد إلا عـلى المسـتوى الشـخصي، مسـتوى الفـرد، فـردا فـردا. فـلا يوجـد مـوت جماعـي لنبـوة محمـد، أو للإسـلام، بالتجـاوز. ولا أرى أن تجـاوز نبـوة محمـد سـيكون بالـردة المعلنـة، عـلى سـبيل المثـال، ولا بلحظـة إعـلان إلحـاد، أو بلحظـة الرفـض العلنـي للإسـلام ولنبـوة محمـد، أو برفـض خطـابي لتنزيـل النبـوة والإسـلام في الحيـاة العامـة أو الخاصـة. بـل تـدور عمليـات تجـاوز النبـوة عـلى مسـتوى مايكروسـكوبي دقيـق، في الدمـاغ الفـردي الـذي يُخَـرِّجُ الأفعـال والسـلوكيات والخطـاب المفعِّـل لــ "تناميـة تجـاوز النبـوة"، في الممارسـة اليوميـة المسـتمرة في الحيـاة الخاصـة والعامـة للفـرد المنـدرج في تلـك التناميـة، بينـما يخفـي الدمـاغ في دواخلـه الجـزء الأكـبر مـن لغـة الخطـاب نتـاج تلـك المراجعـة الفكريـة وأغراضهـا لإنفـاذ أفعـال وسـلوكيات تجاوزيـة إضافيـة.

تنطـوي فكـرة "تناميـة تجـاوز النبـوة" عـلى مفهـوم المنـداح الـذي يعنـي الاختـلاف الطيفـي بـين المسـلمين مـن حيـث التفكـير الداخـلي والممارسـة العمليـة إزاء تنزيـل نبـوة محمـد والإسـلام في نظـام الحكـم والمؤسسـات العامـة والحيـاة الخاصـة. فيمكـن، عـلى المسـتوى النظـري، تصنيـف الأفـراد داخـل هـذا المنـداح لتناميـة التجـاوز، وفـق درجـة تجاوزهـم عـلى أسـاس معايـير قياسـية يمكـن تركيبهـا واعتمادهـا. سـيكون عـدد المتجاوزيـن بصـورة كاملـة، أو هـي دائـما شـبه كاملـة، عـلى مسـتوى التفكـير والتقـصي والمغالبـة البحثيـة، قليـلا. فالأغلبيـة السـاحقة مـن المسـلمين سـتكون في درجـات وسـطى أو أوليـة في منـداح تناميـة التجـاوز.

والفكـرة مهمـة، عـلى أقـل تقديـر، لإعطـاء تجـاوز نبـوة محمـد والإسـلام حـدا عمليـا في مقاومـة عنـف الدولـة الإسـلامية وقهرهـا وإرهابهـا.

3.3.8 استحالة كمال تجاوز النبوة

يحـدث تجـاوز النبـوة بتلـك العمليـة المتناميـة عـبر الزمـن، عـلى مسـتوى الفـرد الـذي يظـل يقـاوم خطـاب النبـوة خـلال مسـار حياتـه لفـترة مقـدرة مـن الزمـن قبـل الخـروج بعلانيـة أو بإظهـار غـير ضروريـين — غـير

ضروريين، لأنه لا أهمية لإعلان موقف التجاوز من حيث إن التجاوز، في أية مرحلة من مراحله آخرها الإلحاد الذي يشمل رفض نبوة محمد ودين الإسلام وجميع الأديان، هوية أدائية يجب أن تكون "عادية" و"طبيعية" وحرة. فهوية المتجاوز ينبغي ألا تُكيَّف على أنها "مشكلة" فيما يتعلق بمقاميتها الحقوقية المدنية والسياسية بالمقارنة مع هوية القائل إنه "مؤمن" بالنبوة، في مقاميته المكتسبة بالصدفة الظرفية التي كان الدين، أيا كان هو، أحد مكوناتها الممكنة.

لكن التجاوز المتنامي لنبوة محمد، وللإسلام، لدى الفرد حر التفكير، يظل دائما غير مكتمل، حتى بعد "الخروج" بإعلان إلحاد، وحتى بعد موت الفرد المتجاوز بالإلحاد أو بدرجة أخرى من درجاته، مما هو الأخير مثار الجدل حول مكان دفن الميت المعروف بتجاوزه، أو المسموع عنه إلحاده. وهنالك الجدل حول صحة الصلاة عليه، وحول ذكراه، لا يغير من دلالاتها أنها خارجية عن تفكير الفرد المتجاوز الذي مات.

وفي الكتاب حيثيات دفن زعيم المنافقين في المدينة، ابن سلول، المعروف تجاوزه ورفضه نبوة محمد كنموذج تمثيلي لاستحالة كمال تجاوز نبوة محمد أو الإسلام على المستوى الفردي. ومن الحيثيات في واقعة دفن ابن سلول قرار محمد الصلاة عليه، لأسباب سياسية كما يقول المؤلف. لكنه قول لا يقوض فكرة "استحالة كمال التجاوز" على المستوى النظري.

فأخلص إلى أن تجاوز نبوة محمد يبدأ بإخضاع هذه النبوة للانتقاد العقلاني الذي يستنطق ادعاءاتها الموضوعية أو التاريخية ويعيدها إلى محلها في خانة الاعتقاد الفردي في الغيبيات غير المسنود ببينة، وفي مجال السماح بحرية العقيدة. وكما أسلفت، لا تتأتى حرية العقيدة والسماح بالاعتقاد الحر دون مشكلات مصاحبة متعلقة بمادة الردة في بعض الدول الإسلامية وما كنت عرضت إليه في سياق حديثي عن "التدابير الأخرى" التي قد يلجأ إليها الإسلامي الذي يقول إنه "مؤمن"، في سياق معارضته للمخالفين في الرأي، تدابير الاستقواء

بتكنولوجيا الدولة الإسلامية لتنزيل العنف والقهر والإرهاب في أجساد المعارضين.

نجد في كتاب د. محمد محمود إخضاع نبوة محمد للانتقاد. وهو انتقاد، وفق ما جاء في الكتاب، مقابل لنقد اليهودية والمسيحية المؤسس في المراكز العلمية والجامعات وفي الإعلام في المجتمعات الغربية بصورة عامة، على غير الحال في الدول الإسلامية التي تمنع نقد الإسلام وتحجر الحريات الفكرية والأكاديمية بينما تسمح للمثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز بنقد الأديان الأخرى وبتدبيج الخطاب الإسلامي الدعائي — دعائي لأنه خطاب يقول ويكتب ما يريد دون هم لانتقاد أو تفنيد أو دحض على أساس الحجة العقلانية، من قبل الآخرين، مما أفقده الحيوية وجعله خطابا سقيما.

4.8 مشروعية التفكير في موت نبوة محمد وتجاوزها

أتناول فيما يلي الأسباب التي قدمها د. محمد محمود كسند لمقالته عن لزوم موت نبوة محمد، بتجاوزها، لنقل، وهي الأسباب التي تجيب على التساؤل عن المشروعية العقلانية للخطاب عن "موت نبوة محمد"، في نهاية الكتاب، وعن المسوغات للتفكير في موت نبوة محمد بتجاوزها.

وقد استقرأت من الكتاب الأسباب التالية التي تجعل فكرة موت نبوة محمد، بتجاوزها، فكرة سائغة، في سياق الإطار الفكري والمنهج البحثي المعتمدين من قبل المؤلف. وكلها أسباب قابلة للتفنيد والدحض من قبل الإسلاميين، إن أرادوا.

1.4.8 العنف في دولة المدينة

تتأتى فكرة لزوم موت نبوة محمد، بالمعنى القوي، بتجاوزها، من أنها كانت نبوة تم تثبيتها وتكريسها باستخدام العنف والقهر والتنكيل والتعذيب ضد معارضيها في المدينة وبقسر الناس على اعتناق دينها وعلى قبول سلطة دولتها، بالقوة الفظيعة بحد السيف.

يذهب المؤلف إلى أن إله النبوة المرسِل هو ذاته إله منتقم وعنيف

أصلا، تماما كما كان في شخص الإله يهوه في يهودية النبي موسى. ففي الجزء عن موسى يحدثنا المؤلف عن يهوه، الإله التاريخي الذي يختار الانتقام من فرعون ومن جميع أهل مصر، فقط ليسهل لموسى "استنقاذ بني إسرائيل من عنف المصريين" (19–21). وكان الانتقام من قبل هذا الإله العنيف بأن أرسل الظلام والجراد والبعوض والذباب والضفادع والدماء في ماء النيل وأرسل المرض لتدمير المصريين جميعا ولتدمير أرض مصر كلها، بالإضافة إلى "قتل كل بكر في أرض مصر". يعلق المؤلف بالقول إن كل ذلك الخراب ألحقه الإله المنتقم بأهل مصر، جميعهم "رغم قدرة [هذا الإله] يهوة على هداية فرعون أو استبداله بفرعون آخر أكثر استجابة لرسالته" (20) هذه العبارة الساخرة ضد الإله يهوه تظل تأخذ موقعها الثابت بين الحجج التي تساق ضد اليهودية.

وبعد أن يجذر المؤلف الإسلام في اليهودية، يذهب إلى أن المرسَل حامل الرسالة النبوية، محمد، الرسول المتحدث باسم الإله، حوَّل دينه من دعوة سلمية في مكة إلى دين عنيف بحد السيف في المدينة. أي، أن النبوة مؤصلة بنسب تاريخي في استخدام العنف. وهو عنف يبين المؤلف بأنه كان عنفا منتظما، وهيكليا، ومدعوما بخطاب أيديولوجي، وأن دولة المدينة، تحت قيادة محمد، طورت تكنولوجيا متكاملة للاستخدام السياسي للعنف، كإرهاب الدولة في التعريفات الحديثة، باستهداف المعارضين بشن الحروب العدوانية عليهم، وبتنظيم الغزوات والسرايا، وبالاغتيالات الموجهة، وبالتعذيب. ويُستنتج من البينات ومن المنطق الضمني في الفصلين الخامس والسادس في الكتاب لزومُ تجاوز هذه النبوة التي يتمثّل ماضيها وميراثها الحاضر في العنف وإرهاب المعارضين وقهرهم لتثبيت علاقات القوة والسلطة والمعرفة الدينية.

والاستنتاج أعلاه قابل للدحض من قبل الإسلاميين المنتقدين للكتاب. الدحض الوقائعي بإثبات العكس بشأن المقدمات في أرشيف عنف نبوة محمد وعنف الإسلام، والدحض على مستوى

النظرية والمعايير، بتبيين خطل الاستنتاج ذاته، لزوم تجاوز نبوة محمد إذا ثبت أنها كانت مصبوغة بدموية العنف.

وقد فطن أصحاب الإسلام البراغماتي، المعتدل، ومنهم إسلاميون، إلى هذه المشكلة فطوروا خطابا دعائيا ساريا يقولون فيه إنهم يرفضون العنف والإرهاب. وطوروا منظومة متكاملة من الأدوات السياسية للتعامل الإداري مع تاريخية العنف ونصيته في نبوة محمد وفي الإسلام بتكتيكات صغيرة وكبيرة، مثل: تغيير المناهج وتنقيتها من "شوائب ثقافة العنف"، والحرق العلني لبعض الكتب الإسلامية، في سعي لإرضاء أمريكا، وتطوير سياسات وقوانين للاندراج في "الحرب ضد الإرهاب"، وملاحقة الإسلاميين الموسومين بأنهم "متشددون إرهابيون"، وتشجيع الرقص وخلع الحجاب.

2.4.8 غياب الأساس العقلاني

تتحدر فكرة لزوم موت نبوة محمد، وفق المعنى القوي، بتجاوزها، من تقدير تقييمي بأن نبوة محمد في أشكالها الخطابية المصنوعة، المنشأة إنشاء، لا تقف على أساس متين في العقلانية، أو في المنطق، ولا في التاريخ بأحداثه المادية التي يمكن التعرف عليها والاستيثاق من حقيقتها. وكل ذلك بعلة أن ادعاء محمد النبوةَ كان قد جاء محمولا أصلا بالخيال النبوي، ابتداء من رواية اللقاء بينه وجبريل في غار حراء، مرورا بالمعجزات المدعاة كالإسراء والمعراج، وكذا كان الادعاء الأساس محمولا لاحقا بصناعة الخيال الإسلامي المتمثل في نسج الروايات عن وقائع من نوع لا يقبله العقل.

وهكذا يضفي واقع الخيال والصناعة، المتوصل إليه بنظرية العقل، مشروعية على التفكير، ولنقل مجرد التفكير، في لزوم تجاوز هذه النبوة وميراثها في الإسلام — في الإسلام، لأن المؤلف يورد أن "ميراث" النبوة المحمدية الذي ينبغي أن تتحرر منه العقول والأفئدة [والأجساد والأدمغة] هو "الإسلام". إذ نقرأ في الفصل الثاني عشر أن نبوة محمد قادت إلى تأسيس امبراطورية اندثرت في نهاية الأمر

لكنها "تركت ميراثا باقيا وحيا يتمثل في انتشار رقعة الإسلام ..." (381)، وها هو المؤلف في نهاية الخاتمة يتحدث عن أن موت النبوة يفضي إلى تحرر العقول والأفئدة من "... ميراثها"، ميراث نبوة محمد. أي، الإسلام (450). وأقرأ أيضا أن تجاوز نبوة محمد سيكون، وفق الاستنتاج من محتوى الكتاب محمولا بالتناقضات الداخلية في خطاب النبوة المكون من المادة الإسلامية (القرآن والحديث والسيرة والتفسير والتاريخ والأخبار)، وباختلافية ذلك الخطاب، وبسيطرة الخيال وغياب المنطق عن مقالات الأساس، وبمفارقته أحيانا العقل والعقلانية في كثير من ادعاءاته.

هنا أيضا، لا يحصن المؤلف حجته المضمنة في نص الكتاب ضد التفنيد من قبل منتقديه المتوقَّعين الذين سيكون متعينا عليهم، إن أرادوا الدحض، أن يثبتوا العكس بشأن ادعاء المؤلف إنتاج العلماء صناعة الخيال لأغراض تثبيت رواية نبوة محمد وروايات أركان الإسلام. فإن نجح المنتقدون في ذلك، دائما بالبينات وبالحجة العقلانية وبالمنطق الواضح، تندكّ فكرة الكتاب من أساسها.

وكذا يمكن أن نقرأ بين طيات صفحات الكتاب، بالتأويل، أن نبوة محمد ستموت بسبب أن الوعي البشري المفكر قادر على كشف خيالها، وأساطيرها، وقادر بالمعرفة العلمية وبمناهج البحث على تسليط الضوء على العجز البنيوي الذي يكرّسه دعاتها الرعاة في المجتمعات العربية والمسلمة المعاصرة، وعلى الضرر مما يجُرونه على المجتمعات المسلمة في مؤسسات الحياة العامة وفي الحياة الخاصة وفي نظم الحكم السياسية.

3.4.8 العلاقة بين النبوة والإسلام والتخلف

قدمت أعلاه أن مشروعية التفكير في لزوم تجاوز نبوة محمد تتلخص في السببين الجوهريين في الكتاب، العنف في دولة المدينة تحت قيادة محمد، والصناعة والخيال في نبوة محمد. ووفق الادعاء في الكتاب أن نبوة محمد والإسلام من مسببات "التخلف" في العالمين العربي

والإسلامي. وهو ادعاء مبني على التساوق الملاحظ بين المتغيرين. وعليه، أفهم من الكتاب أنه لابد من تجاوز نبوة محمد، إذا كان للعالمين العربي والإسلامي أن يتخلصا من واقع التشوه والعنف والانقسام الاخلاقي والجمود، بعلة أن صناعة نبوة محمد وتقنياتها العنفية الضرورية لحياتها في المؤسسات وفي نظام الحكم من أسباب هذا الواقع غير المرغوب فيه.

ندرك أن تقدير السببية هذا من قبل المؤلف سيكتنفه جدل، إذ لابد أن تكون العلاقة بالسببية معبِّرة عن أكثر من مجرد التساوق بين الإسلام، بوصفه متغيرا مستقلا أوليا، من جهة، والواقع العربي الإسلامي، بوصفه متغيرا تابعا متحركا، من جهة أخرى. لابد من وجود ما هو أكثر من التساوق، أي أن تكون نبوة محمد كخطاب وكذاكرةٍ أفعالٍ مستدعاةٍ هي ذاتها المُجسِّدة لواقع التخلف غير المرغوب فيه، بحيث لا يمكن التفريق بين المتغيرين المتداخلين.

والإسلام كما هو معروف وممارس في الدولة الإسلامية، ومن حيث هو "ميراث" نبوة محمد، متداخل مع الحالة الراهنة في وضعيات التخلف والجمود والتمييز والقهر والعنف في العالمين العربي والإسلامي المعاصرين. فلا يمكن التفريق أحيانا بين الحال ومسبباته. عندئذ، يكون الجدل متعلقا بمدى حجية العلاقة وإمكانية اعتماد العلاقة التساوقية بين نبوة محمد والإسلام، من جهة، وواقع التخلف والعنف والتشوه في الدول العربية والإسلامية، من جهة أخرى. والثابت هو أن أوضاع التخلف والعنف لها مسببات لا تقتصر على الإسلام. يختلف الحال من دولة إلى أخرى، وفق مستوى جديتها في تطبيق الإسلام "الصحيح" المتمثل في معطيات نموذج دولة المدينة.

أرى أن حل هذه المسألة يكمن في النظر في مساحات قطاعية محددة يكون فيها لنبوة محمد وللإسلام أثر مادي معبر عنه في الممارسة الخطابية وفي الأفعال والسلوكيات وفي تقنيات المؤسسات ذات العلاقة. بشأن موضوعات عامة مثل وضعية المرأة، والطفولة،

والحرب، والتعليم، والاقتصاد، والقضاء، والأمن، والفساد (كمؤسسة في ذاته)، على سبيل المثال لا الحصر، وبشأن موضوعات في الحياة الخاصة. فالمشروعية للحديث عن لزوم موت نبوة محمد مشدودة هنا إلى هذا المعلاق في المشكلات الحياتية التجريبية.

4.4.8 اجتماعية نبوة محمد والإسلام

ترتكز حجة د. محمد محمود بشأن لزوم موت النبوة، بتجاوزها، على أن النبوة، في نهاية الأمر، وفي جميع الأحوال، "ظاهرة إنسانية صرفة" (صفحة ج في المقدمة). فإذا كان ذلك كذلك، يمكن أن نستنبط منه أن النبوة تخضع للتغيير تحت أثر التدخلات البشرية في سريان وجودها في سياق اجتماعي وأنها تخضع لهذا التغيير بإحداث مقدمات اندثارها. ويمكن أن نستنبط أيضا أن النبوة قد تتهاوى، كنظرية وكممارسة، في معية خطابها، مترنحة من ثقل المغالطات، عند إدراجها في ماديات نظام الحكم والمؤسسات العامة وفي مادية الحياة الخاصة، مثلها مثل كل ظاهرة اجتماعية ذات تاريخ، وأن كل ذلك خاضع لاكتشافه بالعقل وبأدوات البحث العلمي.

وتتأتى مشروعية التفكير في تجاوز نبوة محمد من حيث أنها نبوة ذات عقابيل تمثّل، في معية الإسلام، مُشْكلةً اجتماعية معاصرة، وهي مشكلة تتطلب التدخل التجريبي المبرمج للتعامل معها.

عليه، يضحي التفكير في تجاوز نبوة محمد، وفي تنامية التجاوز أو موت النبوة بالتدريج، كنظرية وكممارسة، تفكيرا سائغا. ومن حيث الافتراض السائغ بأن نبوة محمد ظاهرة إنسانية، فإن آثارها ستخضع في نظام الحكم وفي المؤسسات وفي إجراءات الحياة الخاصة للمقاومة بالتخطيط وبالبرمجة العملية. وما مقاومة تنزيل نبوة محمد في الدولة والمجتمع إلا مقاومة تقنيات العنف والقهر والإرهاب الضرورية لذلك التنزيل. وتشمل هذه المقاومة تجاوز النبوة على مستوى الفكر، وفق الانتقاد الذي يفضي بصورة معقولة إلى بيان ضعف الأساس الذي ترتكز عليه في الخيال وفي الصناعة، وبتجاوز ميراثها في الإسلام.

ترتبط هذه المشروعية العملية بالمعنى القوي لمقالة لزوم موت نبوة محمد، بـ "قتلها"، هنا كمشكلة، إن جاز التعبير، ويكون قتلها "بتجاوزها". ولغة التجاوز هي اللغة المفضلة عند المؤلف. وقد فسرت التجاوز، عندئذ، بأنه المغالبة الفكرية المرتكزة على المعرفة والعلم والحجة العقلانية.

والمغالبةُ ليست مغالبةً لنبوة محمد في ذاتها كموضوع مقاومة، مما لا يمكن التفكير فيه أصلا. وأقرأ بالاستدلال من الكتاب أن التساؤل عن كيفية مقاومة اعتقاد المواطن العادي في نبوة محمد غير ذي قيمة أو معنى. فموضوع المقاومة الحقيقي يظل دائما تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة، التقنيات الضرورية لتثبيت نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة.

والإسلاميون مدركون لأهمية استغلال نبوة محمد والإسلام لتثبيت أركان حكمهم. وندرك، مثلهم، أن ذلك لن يكون إلا بتلك التقنيات الشريرة التي يطلقونها في وجه المقاومة العقلانية التي ستعرقل مشروعاتهم المشدودة إلى ماديات الفساد والطغيان.

والمغالبة في التجاوز مغالبة بغرض هداية مشروعات مقاومة تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة وطغيان العصابات المؤسسية في الدولة الإسلامية الدينية الحديثة. وتمثّل هذه التقنيات مشكلات حياتية تتطلب التدخل المخطّط لتحقيق التجاوز، كغاية انتقالية على المستوى الفردي وكاستراتيجية للتغيير على المستوى الجماعي.

تموت نبوة محمد، نسبيا، وتدريجيا، على مستوى الإدراك في الدماغ على مستوى الفرد. ومن ثم، كذا تموت موضوعيا في الخطاب الجديد المُخرَّج من ذلك الدماغ في حالة إدراك. وهي تموت موتا استراتيجيا، تحت أثر تفكيك معمار صناعتها، وتفكيك معامير حضورها في مؤسسات نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة.

ومع ذلك، يبقى الاعتقاد في نبوة محمد، وهو اعتقاد عميق يسري بين مئات ملايين المسلمين وإن كان لا يخلو من الشك. فالتجاوز، كتنامية مرحلية، لا يفت في عضد المنعة البليونية

للمسلمين المعتمِدين، في الظاهر على أقل تقدير، لنبوة محمد. لكن ذلك لا يعني أن هذه الجموع البليونية غير مكترثة لتقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية، باسم نبوة محمد وباسم الإسلام (وتحت وطأة الليبرالية الاقتصادية الجديدة المصاحِبة).

5.4.8 تاريخ النبوات

كذلك تصدر مشروعية الخطاب عن تجاوز نبوة محمد، من قراءة التاريخ. التاريخ الذي يقول لنا، بين سطور الكتاب وفيها ومنها، إن نبوة محمد ستموت، على المستوى الديمغرافي، لأنها تحمل بذور موتها الإحصائي. مثلما "ماتت" إحصائيا قبلها اليهودية والمسيحية الحاملتان أصلا بذور موتهما. ويأتي موت كل نبوة كذلك على مستوى الممارسات الشبابية الخطابية وغير الخطابية التي تظل تعذب كل نبوة بالتفنيد اليومي المتجدد والمفعّل بتصاعد تبادل المعارف والتجارب عبر الحدود الوهمية للدولة الإسلامية.

ونجد في الفصل الأول من الكتاب تفصيلا لأسباب إضافية تجعل الحديث عن "موت النبوة"، بتجاوزها، مشروعا. وهو تفصيل تعززه معطيات تاريخية لاحقة في حاضر الديانتين اليهودية والمسيحية.

لقد بقيت اليهودية والمسيحية تحييان وهما تغالبان الموت المتمدد في بيوت العبادة اليهودية والمسيحية الخالية من المصلين أو المكتظة بهم، وفي الخطاب الديني المكرر يوم السبت ويوم الأحد من كل أسبوع، وفي مراكز القيادات الدينية المتصارعة، وفي مساحة الجريمة المتعلقة بالاستغلال الجنسي للأطفال في دور العبادة.

وكذا نشهد موت الديانتين المتمدد بسبب نجاح الانتقاد العقلاني ضد مكونات الخيال والخرافات فيهما، وضد الادعاءات غير المسنودة بدليل يمكن قبوله، وبسبب تحديات العصر الغالبة (الحريات الخاصة، ومرض الأيدز)، وبسبب انتشار الإسلام في مساحات المسيحية، وميراث العنف والإقصاء في المسيحية في معية الاستعمار، وفي الاستعمار الاستيطاني من قبل الدولة اليهودية إسرائيل.

وينضاف لذلك عدم تصديق عدد متزايد من المسيحيين، ومن بينهم قادة في الكنائس، ومن اليهود، في تعاليم الديانتين، وترك عدد مقدر من اليهود ديانتهم بعد تقاعس الإله عن حماية شعبه المختار من المحرقة النازية، وبروز ممارسات وأنواع خطاب تجاوزية مستحدثة تترك في غبارٍ وراءها الكنيسةَ والمعبدَ اليهودي. ويحدث كل ذلك بأثر العلمانية والعقلانية.

وليس الإسلام ببعيد عن ذات مصير أو أسباب موت اليهودية والمسيحية، وتحديدا في المؤسسات العامة وفي نظام الحكم وفي الحياة الخاصة. وقد يكون ذات المصير مسرّعا بالمقارنة مع وتيرة موات الديانتين السابقتين بسبب ثورة المعلومات. وبالرغم من أن الأنظمة الإسلامية تظل تستعين على "أسباب الموت بالتجاوز" بلجوئها للتدابير القمعية ضد منتقدي الدين الإسلامي وبالتدليس من قبل المثقفين الإسلاميين على محركات موت النبوة، بإبقاء الأسباب في الخفاء على سطح الأرشيف، وكله لمقتضيات لا علاقة لها بحب محمد أو بالإسلام بل بعلاقات القوة والسلطة وبالإمكانات التي تتيحها النبوة والإسلام لتكريس حكم الأنظمة الدينية التسلطية التي يشكل المثقفون المتحزبون أعمدتها الأساسية. وقد أفضى كل هذا، بصورة تكاد تكون حتمية تاريخية في الحالات الإسلامية "الصحيحة"، إلى حكم عصابات إسلامية إجرامية، أحيانا بقيادة المثقفين الإسلاميين وبمشاركتهم وبدعمهم الاستراتيجي.

لقد ظل المثقفون الإسلاميون يحتلون مواقع استراتيجية في شبكات علاقات القوة والسلطة في الدولة الدينية الإسلامية. وفي حالة السودان نجد بينهم من شارك في إدارة تعذيب المعارضين وتقتيلهم، وفي قيادة الحروب الجهادية في جنوب السودان، وفي حرب دارفور وجنوب كردفان وجنوب النيل الأزرق، وفي إفساد المؤسسات العامة.

ودراسة ذلك كله مشدودة إلى شرط الحرية الفكرية والأكاديمية، الموضوع الذي يبتدر د. محمد محمود كتابه به. فقد أدرك المثقفون الإسلاميون في سدة الحكم في السودان أن الحرية الأكاديمية ستفضي

إلى تقويض الأساس الأيديولوجي لحكمهم، ذلك المتمثل في خطاب نبوة محمد وخطاب الإسلام، وأنها ستعري حقيقة تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة، باسم نبوة محمد والإسلام. ومن ثم رفعوا شعارات حماية نبوة محمد وحماية الدين.

إن المُحصلة النهائية من الانتقاد العقلاني في كتاب د. محمد محمود لنبوة محمد هو أن نظرية النبوة تنطوي، فيما تنطوي عليه، على تغييب العقل، وعلى العنف والقهر والإقصاء والتشوه والانقسام الأخلاقي والهامشية والتخلف. وأضيف ممارسات إرهاب الدولة، وممارسات الإرهاب العالمي والإرهاب المحلي — الممارسات التي تتم اليوم باسم الإسلام وللدفاع عن نبوة محمد، بالصدق أو بالحيلة.

ومن ثم، يأتي الفهم بأنه لابد من تجاوز النبوة.

فهذا هو سريان المنطق العقلاني بشأن المعنى القوي لعبارة المؤلف في الفقرة الأخيرة من كتابه "إلا عندما تموت النبوة". نبدأ بالمقدمات التي إن صحت وقائعها وعلاقاتها تنتهي إلى النتيجة التي لا مفر منها.

أما إذا كانت نبوة محمد، في أشكالها النظرية، وفي تجلياتها المادية المنزَّلة في نظام الحكم والمؤسسات والحياة الخاصة في الدولة الحديثة، لا تنطوي على ما نستقرئه من الكتاب، كتغييب العقل وكتثبيت العنف والقهر والخيال والصناعة، ومثل ذلك، يصبح القول بلزوم تجاوز نبوة محمد بدون أساس.

9

المنهج البحثي

أعـرض الآن إلى تقييـم المنهـج الـذي اتبعـه د. محمد محمـود في تركيـب كتابـه وتقييمـه مـن حيـث ملاءمتـه ونجاعتـه وأبـيّن التحديـات التـي تواجـه المثقفـين الإسـلاميين منتقـدي الكتـاب، والمسـار الحجاجـي الـذي يتعـين عليهـم اتباعـه في مسـعاهم لقتـل هـذا الكتـاب، الكارثـي عـلى مشروعهـم الإسـلامي الكوارثـي.

لقـد وضـع د. محمـد محمـود النقـاد الإسـلاميين، خاصـة السـودانيين منهـم، في محنـة قاسـية لا تطـاق. نشـهده في صفحـات كتابـه يعذبهـم، بـدم بـارد، بالبينـات مـن المـادة الإسـلامية المعتمَـدة لديهـم حـين يفـكك النصـوص ذات الحاكميـة عندهـم، فتثبـت النصـوص، صاغـرة، مقـالات وأفـكار الكتـاب. ونشـهده يسـتثير عصبونـات أدمغتهـم لتحوسـب (أي تعقلـن)، صاغـرة أيضـا، الـدلالات الحقيقيـة المتأتيـة مـن ماديـة مقـالات يعترضـون عليهـا بـضراوة اليقـين الدينـي في صحـة اعتقاداتهـم ومسـلماتهم السـبقية. ويعذبهـم المؤلـف باسـتحضار الذاكـرة الإسـلامية لتذكرهـم بالوقائـع التاريخيـة في المـادة الإسـلامية، تلـك الوقائـع المقصـاة مـن الكتـب المدرسـية ومـن الكتابـات العامـة عـن نبـوة محمـد.

فلـن يجـد كتـاب د. محمـد محمـود أي ترحيـب مـن قبـل المثقفـين الإسـلاميين أعضـاء الجهـاز، في السـودان. لكنهـم، وبالرغـم مـن صمتهـم الآني، لـن يقبلـوا أن يتركـوا الكتـاب وكأنـه لم يكـن إذ يعرفـون أنـه كتـاب يقـوض الأسـاس الأيديولوجـي الـذي يظـل يرتكـز عليـه نظامهـم الإسـلامي. ويحكـم الكتـاب عـلى مجمـل مشروعهـم في السـودان بأنـه مـشروع احتيـالي ـــ احتيـالي، ليـس عـلى مسـتوى اعتقـاد المسـلم العـادي في نبـوة محمـد والإسـلام، فذلـك مسـتوى تتداخـل فيـه عنـد المسـلم العـادي الروحانيـة والجماليـة والمثاقفـة وكـذا تجـاوز الإسـلام عـلى مسـتوى الحيـاة الخاصـة والحيـاة المجتمعيـة المحليـة، وإنـما احتيـال

مشروع الإسلاميين متمثل في تنزيلهم نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم والمؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة لأغراض القوة والسلطة، الأغراض التي لا تتحقق إلا بتحريك تكنولوجيا العنف والقهر والإرهاب بسبب حتمية المقاومة العقلانية.

1.9 موضوع التقصي واختيار المنهج

يتميز هذا الكتاب المفظِع للإسلاميين بقوة منهجيته. ولا يغير من ذلك نقدُ د. حيدر ابراهيم في جريدة **سودانايل** في الأنترنيت القائل بعدم ملاءمة المنهج العقلاني لتناول مسألة العقيدة والإيمان (**سودانايل** 2013). والفقرة المحورية في مقال حيدر ابراهيم، أحد أهم المفكرين السودانيين المعارضين لبرنامج الإسلاميين في السودان وفي الدول العربية والأغزرهم إسهاما فكريا، تقول:

> يقع الإخوة (محمد احمد محمود) و(خالد موسى دفع الله) في خطأ منهجي شائع في مثل هذه النقاشات الفكرية وهو نقاش الدين والعقيدة بأدوات ومناهج العلم والفلسفة. وهذا اشبه بأن يتحاور اثنان، يتحدث أحدهم بالصينية والآخر بالإغريقية (أو حوار الصم). فالمعرفة أو التجربة الدينية أداتها الذوق والحدس، وليس النظر والعقل.[57]

لكن الكتاب ليس عن العقيدة أو الإيمان إلا من حيث هي تقنيات في مخزون تكنولوجيا المثقفين الإسلاميين. بل هذا كتاب عن علاقات القوة والسلطة المشدودة بالممارسات الخطابية وغير الخطابية في عمليات صناعة نبوة محمد كالمعرفة الإسلامية من حيث هي مكونات القوة والسلطة (ميشيل فوكو) وهي الصناعة التي تظل تغذي جذور العنف والقهر وإرهاب الدولة ضد المسلمين في العالمين العربي والإسلامي المعاصرين.

بالإضافة إلى أن موضوع نبوة محمد لا يتحكم، بصورة قطعية، في اختيار المنهج البحثي لأن وسائل مناهج البحث وأدواتها مستقلة نسبيا عن موضوعات البحث المتغيرة والمناهج بوسائلها وأدواتها

محـدودة في ثبـات، بينـما الموضوعـات المبحوثـة متكثـرة ومتغـيرة.

ومـا المنهـج إلا تقنيـات مدفوعـة بالنظريـة يتـم إعمالهـا لتحليـل مـادة موضوعيـة خـام محـددة. وسـنرى أن د. محمـد محمـود اسـتخدم عـدة مناهـج بصـورة تكامليـة لدراسـة صناعـة نبـوة محمـد.

فلنسـأل أولا، مـا حـدود موضـوع التقـصي البحثـي بشـأن نبـوة محمـد، مـن منطلـق المؤلـف؟ وبالاسـتتباع اللاحـق، بعـد الكتـاب، يـأتي السـؤال عـن "موضـوع الانتقـاد" مـن منطلـق الإسـلاميين الذيـن كتبـوا في نقـد الكتـاب.

هـذا هـو السـؤال المـزدوج الـذي تحـدد الإجابـة عنـه مـدى ملاءمـة "المنهـج" الـذي اسـتخدمه د. محمـد محمـود.

وتحـدد الإجابـة أيضـا مـدى تعلـق الحجـج النقديـة ضـد الكتـاب بموضـوع التقـصي البحثـي وبـما إذا كان الجهـد النقـدي مـن قبـل الإسـلاميين ناجعـا في تحقيـق هدفـه لقتـل الأفـكار الرئيسـة في الكتـاب.[58]

فالإجابـة هـي أن موضـوع التقـصي الأسـاس في الكتـاب، مـن منطلـق المؤلـف، هـو "نبـوة محمـد" بماديتهـا المجسـدنة في مجمـوع أشـكال "الخطـاب" الـذي أنتجـه محمـد، ممـا يشـمل القـرآن، والأحاديـث القدسـية، والأحاديـث المتكثـرة المعروفـة. وتتمثـل النبـوة أيضـا في خطاب فئـة المؤمنـين الصغـيرة، مثلـما نُقـل عـن خديجـة وورقـة بـن نوفل وعائشـة وفي خطـاب فئـات المؤمنـين الكبـيرة التـي تلـت، ومنهـم أصحـاب محمد، وفي كتـب السـيرة لابـن هشـام، والمغـازي للواقـدي، وطبقـات ابـن سـعد وفي خطـاب المفسريـن مثـل الطـبري، والزمخـشري، والـرازي، بالإضافـة إلى خطـاب الأخباريـين والعلـماء. أي، تتمثـل نبـوة محمـد، كخطـاب، في مجمـوع مـا يصفـه الكتـاب بــ "المـادة الإسـلامية". وهـي مـادة ضخمـة تشـكل "المعرفـة الإسـلامية"، نتـاج علاقـات القـوة والسـلطة المنـدرج فيهـا السـلطان والعلـماء والفقهـاء والمقاومـة الإسـلامية ومقاومـة أهـل الكتـاب مـن اليهـود والنصـارى.

وكـذا يشـمل موضـوع التقـصي عنـد المؤلـف تمثّـل النبـوة في مجمـوع "أفعـال" محـددة. يهمنـا منهـا، لأغـراض الانتقـاد، حـروب محمـد وغزواتـه وسرايـاه للسـلب وأفعـال أصحابـه المبتعثـين لإرهـاب

معارضيه، بتعذيبهم، وسبي نسائهم وأطفالهم، وطردهم من مساكنهم، والاستيلاء على ممتلكاتهم، وتقطيع أطرافهم، وتقتيلهم. فبنية العنف في دولة المدينة أحد أهم أبعاد نبوة محمد والإسلام. وكل ذلك موجود في المادة الإسلامية. ويجتهد الإسلاميون في إنتاج معرفة إسلامية جديدة تبرر الأشكال الجديدة لهذا العنف في دولتهم الدينية الحديثة، أو تهون من أمرها، أو تمسحها من الأرشيف.

أما موضوع التقصي من منطلق المثقفين الإسلاميين المنتقِدين، فينبغي أن يشمل الأفكار الرئيسة في الكتاب التي توصل إليها المؤلف بناء على دراسته لخطاب النبوة وممارساتها غير الخطابية في دولة المدينة، وبناء على تفكيك صناعة نبوة محمد. وهي أفكار يختلف الإسلاميون منتقدو الكتاب مع المؤلف بشأنها:

أولا: إن الإله العام، على افتراض وجوده، لم يُحدث نبوة محمد. بل إن محمدا هو الذي أحدث إلهه الخاص. ادّعى محمدٌ النبوةَ، وأسبغ على هذا الإله الخاص رؤيته، ونصب نفسه صوتا له، وأصبح محمد- النبي مركز الدين الجديد. ثم قدم محمد حيثيات رسالته المتمثلة في الشهادة والعبادات والأخلاق والعلاقات والقانون وفي العالم غير المنظور من ملائكة وجن وشياطين ومن جهنم ومن جنة نعيم.

ثانيا: فكرة المقاومة المشروعة من قبل عدد مقدر من المشركين، واليهود، والمسيحيين، والمنافقين ضد نبوة محمد ودينه الجديد واستخدام محمد ضدهم العنف والقهر والإرهاب في سعيه لفرض الدين الجديد عليهم، مما يدمغ دولة المدينة، النموذج الإسلامي، بأنها قامت على العنف والقهر والإرهاب.

ثالثا: إن نبوة محمد مركبة تركيبا بالصناعة، بنسج الروايات والمعجزات وبإنتاج الخيال من قبل فئة العلماء والأخباريين لأغراض مباشرة وملحة أهمها تمييز محمد عن بقية البشر وإثبات صدق نبوته كأساس لتركيز علاقات القوة والسلطة والمعرفة.

تشكل المكونات الثلاثة أعلاه قضية الكتاب الداخلية، في النص.

وهنالـك القضيـة التـي تقـف خـارج النـص والمتعلقـة بهـدف الكتـاب: تركيـز الضـوء والإبصـار في وضعيـات التخلـف الراهن في العالمـين العربي والإسـلامي المعاصريـن ـــ الوضعيـات التـي لنبـوة محمـد والإسـلام دور في تخليقهـا بصـورة مسـتمرة. وقـد يتنـاول الإسـلاميون المنتقـدون هـذه القضيـة الخارجيـة أيضـا، لأن المؤلـف يشـير إليهـا في الخاتمـة وفي المقدمـة ولأنهـا الموضـوع التحتـي الجوهـري "سـبب" الكتـاب.

دفـع د. محمـد محمـود في فصـول كتابـه بمجموعـة مـن الحجـج المتكاملة المدعومـة بالبينـات الماديـة والعقليـة لإثبـات صحـة المقـالات الثـلاث أعـلاه. ويتمثـل الكتـاب بأكملـه، في جميـع فصولـه، معـمارا هندسـيا منشـأ مـن مكونـات حجاجيـة صغـيرة ومتوسـطة الحجـم موزعـة في فصـول الكتـاب، إلى مكونـات أكـبر في الموضوعـات، فمكونـات أكـبر، وهكـذا، انتهـاء بالنقـاط الثـلاث الكـبرى.

تلـك أعـلاه حـدود موضـوع التقـصي، مـن منطلـق المؤلـف، في خطاب النبـوة وأفعالهـا. وفي النقـاط الثـلاث التـي يرفضهـا الإسـلاميون: سـبقية النبـوة عـلى الإلـه، والعنـف في دولـة المدينـة ومقاومتـه، وصناعـة النبـوة. فينبغـي أن يكـون موضـوع الانتقـاد مـن قبـل الإسـلاميين هـذه النقـاط الثـلاث، والكيفيـة التـي حاجـج بهـا المؤلـف لدعمهـا، بتفكيـك خطـاب النبـوة وأفعالهـا.

أمـا اختيـار المنهـج الملائـم، فيتـم بصـورة متدرجـة، وفـق مسـار عمليـة الكتابـة، ووفـق مسـار تحديـد موضـوع التقـصي ذاتـه، في ماديتـه ليصبـح الاختيـار لمناهـج متعـددة، وليـس لمنهـج وحيـد مـن حيـث أن عمليـة الكتابـة تولـد، في مسـارها، موضوعـات جديـدة لم تكـن خطـرت مـن قبـل بذهـن الباحـث، فتتطلـب أدوات منهجيـة إضافيـة.

ولأن المنهـج تقنيـات قائمـة عـلى "نظريـة"، لا يكـون اختيـار المنهـج أمـرا خارجيـا محسـوما سـبقا بمعايـير "موضوعيـة" فالأمـر متعلـق بالانتقـاد وبموقـف الباحـث وبموقعـه وبمقاصـده، ممـا يؤثـر كلـه في الاختيـار مـن بـين المناهـج المتاحـة.

وعليـه، أرى أن النقـد ضـد الكتـاب بشـأن "اختيـار المنهـج" ليـس في

محله. فمسألة النبوة في كلياتها لا تحدد لنفسها منهجا معينا مطلوبا الالتزام به، في جميع الأحوال. فالموضوعات المحددة المختارة من قبل الباحث تظل متحركة تظهر وتختفي وتظهر مجددا. خاصة في مجال النبوة ذات الأبعاد التعددية. هذه الموضوعات المتحركة تحدد المناهج الأكثر ملاءمة لتحقيق مقاصد المؤلف في سياق عملية الكتابة. وهي مقاصد لا تكون مبرأة من موقف سياسي مركوز في بيوغرافيا المؤلف نفسه، والتوتر قائم دائما بين استقلالية المادة المبحوثة واستقلالية المؤلف لإنتاج البحث المستقل نسبيا عن كليهما.

قد تظل بعض جوانب من صناعة نبوة محمد غير مبحوثة في الكتاب أو غير معروفة بصورة جيدة بسبب المحدودية في كل واحد من مناهج البحث المستخدمة، أو بسبب أن المنهج المحدد لدراسة الموضوعات المغيبة لم يكن من بين أدوات البحث المختارة من قبل المؤلف. وكله متوقع بعلة محدودية الجهد البشري ذي المقاصد. عندئذ، يكون الرد الصائب على الكتاب بتبيين ما إذا كان إعمال مناهج أخرى أو إضافية محددة سينتج معرفة جديدة قد تكون ذات قيمة إضافية لتحقق أغراض المؤلف لا الدفع بأن منهجا محددا هو الملائم دائما لكن لم يتم استخدامه في تأليف الكتاب.

2.9 التفكيك العام

حدد د. محمد محمود التوصيف التاريخي التحليلي والتقييم على أنهما شكَّلا منهجه في تناول موضوعه ومادته وذلك في سياق تعقيبه على مقال د. حيدر إبراهيم عن عدم ملاءمة "أدوات ومناهج العلم والفلسفة" في "نقاش الدين والعقيدة". ووصف د. محمد محمود الفصل بين الفلسفة والعقيدة، مما حاجج به د. حيدر إبراهيم، بالإشارة إلى ملاحظات الشيخ مهدي فضل الله، بأنه فصل تعسفي وسبَّب تقديره بالقول إن عوالم العقيدة هي كذلك "عوالم خلقها العقل عبر مَلَكة الخيال" ومن ثم فهي "عوالم تخضع في واقع الأمر لصور نستطيع أن نعقِلها ..." وخلص د. محمد محمود إلى أن عدم

اعتماد فصل منهجي بين الفلسفة والعقيدة أفضى إلى إخضاع نبوة محمد، كظاهرة دينية "للدراسة المنهجية التي تحلّل الدين وتفكّكه على مستوى نظامه الاعتقادي وعلى مستوى المؤسسات التي تتولّد عن هذه البنية الاعتقادية" [الإمالة مضافة].

فيما يلي، أبين أن "التفكيك"، بمعناه العام الذي ينطوي على دلالة "النقض"، هو المنهج البحثي التحتي في الكتاب لدراسة الموضوع قيد الدراسة، نبوة محمد، وكذا لاكتشاف سبقي أن نبوة محمد المسجلة في المادة الإسلامية المعتمدة من قبل العلماء والفقهاء والإسلاميين، نتاج صناعة. ويشمل "النقض" معاني حلحلة العقد، والنكث، وجعل المنقوض أنقاضا بعد تبيين تناقضاته (ولربما كانت عبارة "النقض" هي الأكثر مقاربة لعبارة "التفكيك" المستمدة من ترجمة الكلمة الفرنسية déconstruction (أو الإنجليزية deconstruction).

وما المادة الإسلامية الحاملة لمعمار نبوة محمد، موضوع التفكيك، إلا مجموع نصوص "لغوية" مكتوبة بالمعنى العريض لعبارة "اللغة"، كالكتابة، أيضا بمعناها العريض، بالإضافة إلى أن الأفعال العضلية المادية تعتبر أيضا من "الخطاب" ومن "الكتابة" مثلما نجده في تفكيكية جاك ديريدا. فأستخدم فيما يلي "التفكيك" بالمعنى الإطاري العام الساري، مع إضافة دلالة النقض كمكون رئيس؛ وأترك كلمة "التفكيكية" للإشارة إلى المنهج الخاص بجاك ديريدا، مع تأكيد التداخل.

فهذا كتاب عن نقض الرواية الرسمية "المكتوبة" في معمار صناعة نبوة محمد.

أنظرُ إلى "التفكيك" الذي استخدمه د. محمد محمود على أنه إطار بحثي عام يشمل عدة مناهج بحثية تلتقي في الهم بتحليل خطاب نبوة محمد وممارساتها للنفاذ إلى المعاني الدفينة المغيبة لكنها المتروكة على سطح أرشيف المادة الإسلامية تنتظر إبصارا مختلفا. وأجد في نص الكتاب آثار هذه المناهج البحثية المتعددة المختلفة، منها: التفكيكية، بجاك ديريدا وبدونه،[59] تحليل السلطة والقوة والمعرفة

عند المفكر الفرنسي ميشيل فوكو، تحليل الخطاب، تحليل النص، تحليل الوثائق، التفسير والتأويل، الهندسة الاسترجاعية (لأنها تسترجع البرنامج الداخلي المخفي في معمار الصناعة)، التحليل الجنائي، التحليل النفسي، التاريخانية، وغيرها من مناهج أصولها في الفلسفة وعلم الاجتماع والنظرية النقدية.

فالذي يفعله د. محمد محمود هو استخدام عدة مناهج بحثية، وعدة وسائل بحثية، وعدة أدوات بحثية، على مستويات للتحليل مرتبة: مستوى تحليل حركيات دوران نبوة محمد، ومستوى تحليل المؤسسات والأجهزة القمعية في دولة المدينة، ومستوى تحليل السلوكيات والأفعال والحركات من قبل الأشخاص المنزرعين، بدورهم، في السياقات المتداخلة.

يستخدم المؤلف هذه المناهج والوسائل والأدوات المتعددة، على المستويات المختلفة لتفكيك معمار صناعة نبوة محمد. وهو لا يذكر أيا من هذه المناهج باسمها، مما أراه من خصائص قوة الكتاب لأسباب ستتضح في هذه الدراسة.

3.9 تفكيكية ديريدا

أجد في الكتاب معالم تفكيكية الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا في بعدها المتمثل في التشكك العلمي في جميع "النصوص" وفي افتراض انعدام المركزية في كل نص وفي أن النصوص، هنا نصوص المادة الإسلامية موضوع صناعة محمد، بما فيها نص القرآن، مركبة تركيبا.

ومن أدوات التفكيكية كمنهج وكمدخل للتحليل إعلاء مكانة "الكتابة" لتشمل "النصوص" كلَّ تأشير ذا معنى، بالحروف المخطوطة، أو بالأقوال، أو بالعلامات، أو بالصمت، أو بالرسم، أو بالحركات، كحركة أبي لبابة بن عبد المنذر مبعوث محمد ليهود بني قريظة، يُعلِمهم بالإشارة، لا بالكلمة اللغوية ويقول لهم إن محمدا يقصد ذبحهم ذبحا، مما كان مضمّنا في العبارة اللغوية في طلب محمد لهم أن "ينزلوا على حكمه"، حيث "أومأ [أبو لبابة] إلى حلقه يريد الذبح" (179).

وفي تفكيكية ديريدا، نجد مفهوم "الحضور والغياب" في النص — ما يتم تثبيته وما يتم إقصاؤه أو مسحه أو إخفاؤه أو التدليس عليه، ومن ثم يأتي مفهومُ "الأثر المتروك"، نتيجة عنف الكتابة التي يتم إنتاجها لأغراض القوة والسلطة. وفي الكتاب أمثلة عديدة للأثر المتروك الذي يكشف دلالات الأفعال "الكتابية" السبقية المتصارعة من قبل الأخباريين والمفسرين والعلماء وأصحاب محمد، من جهة، ومعارضيهم، من جهة أخرى. فيُخضع المؤلف نصوص المادة الإسلامية للتفكيك، بالنظر الانتقادي في الذي ثَبَّتَتْ النصوصُ حضورَه أو ما غيّبته، فيتوصل المؤلف إلى نتائج تناقض ما أرادته الروايةُ الرسميةُ مرتكِزا على نتائج تحقيقه في آثار خلفتها عمليات عنف "كتابة" المادة الإسلامية. فالمادة الإسلامية، كالمعرفة الحِقبية (ما يعبّر عنه فوكو بكلمة episteme) كانت نتاج علاقات القوة والسلطة، فما كان ممكنا لها إلا أن تحمل في نصوصها أثر العنف ضد معرفة المعارضة وخطابها. وهو عنف الكتابة الممسوح أثره لكنه باق في نصوص المادة الإسلامية ينتظر التفكيك لتبيين وجوده.

نجد أيضا في تفكيكية ديريدا مفهوم انطواء النص على القابلية الداخلية السبقية للترنح. وتتكشف حقيقة هذا الترنح بمجرد إخضاع النص المحدد للتحقيق بالقراءات المكثفة المتعددة المتزامنة وبإعمال العقل، لتحليل الأقوال عن الملائكة المحاربين، وعن الجنة، وعن جبريل الحاضر عند الضرورة، وعن الإسراء والمعراج، على سبيل المثال، وباستدعاء النصوص الأخرى "الشهود" لتقدم شهادتها عن مدى أمانة النص. وهكذا يظهر التناقض، والاختلاق، والانحرافات، والتزييف، والتغييب، والتصنع، والهراء. ونجد في الكتاب أمثلة متعددة لروايات الأخباريين عن نبوة محمد تظهر في البداية قوية ومتماسكة وعقلانية لكنها تترنح وتؤول إلى سقوط بمجرد ظهور نصٍ شاهدٍ لديه البينة التي تثبت أن تلك النصوص الأخرى نتاج الصناعة.

وتتمثل تفكيكية ديريدا في الكتاب في التركيز على "الاختلافية" (differance)، المقاربة لمفهوم "البينونة" عند عبد

القاهر الجرجاني. وهي اختلافية بين الكتابة، بمعناها العريض، من جهة (المادة الإسلامية المكتوبة) وتمثيل المعاني المقصودة المرغوب فيها لكنها الهاربة من النص، من جهة أخرى. حين يستنطق المؤلف نصوص المادة الإسلامية المعتمدة لتفصح عن دلالاتها الحقيقية المهرَّبة والمخفية. ويقارب المؤلف الوقائع المعروفة في تاريخ النبوة وتاريخ صناعتها بالانتقاد وبالتعرية بتبيين التناقضات والانحرافات والتخيلات وأشكال الهذيان في سياق صناعة النبوة.

ونجد مثالا إضافيا لإعمال مفاهيم تفكيكية ديريدا في قلب المؤلف رأسا على عقب العلاقة الزمانية بين الإله والنبي ليكون النبي هو "الخالق" للإله والمركِّب له بتقنية معروفة ومجربة في الديانتين اليهودية والمسيحية، هي ادعاء النبوة وهمز جماعة المؤمنين لقبول النبي الجديد، ولصناعة نبوته لتظهر وكأنها صدرت من الإله القديم الموجود هناك.

فجأة، عند التفكيك القائم على التسبيب بالبينات النصية وبمعطيات التفكير المنطقي، تبدو هذه الفكرة الغريبة على القارئ المسلم معقولة على عكس الرواية الرسمية عن سبقية الإله التي تظهر غير مسنودة بالعقل أو بالعلم أو بدليل، وهي الرواية المروسمة في الدماغ المسلم في طبقته الأطفالية المتكلسة من أثر التلقين من قبل المعلمين في المدرسة القرآنية (الخلوة) وفي المدرسة الابتدائية.

ونجد أمثلة أخرى لمنهج تفكيكية ديريدا حين نشهد المؤلف مسلِّطا الضوء على نصوص ذات حاكمية ومقبولية ترد في المادة الإسلامية تسجل بالتفصيل وقائع ممارسات العنف في دولة المدينة. وقد ظلت تلك الوقائع معتَّما عليها في السابق رغم أنها جزء من الأرشيف الرسمي الحاضر أمام الأعين في كتب السيرة، وتحت عنوان "المغازي"، وقد قدمت ملخصا لهذه الوقائع في القسم عن العنف في دولة المدينة.

هذه استراتيجية من نتاج عمليات الإبداع بالتفكيك عند الكاتب، ينظر في ذات المادة الإسلامية الرسمية المنشورة التي تعتمد نبوة

محمد والإسلام، ثم يستصفي منها، بالتحليل العقلاني الانتقادي، وبالإدراج في سياقات جديدة، وبإعمال التناص، دلالات فجائية مختلفة أو إضافية تقوض الرواية الرسمية المعهودة وأحيانا لتفضي النصوص ذاتها إلى معان تناقض المعاني المتعارف عليها المحمولة في نصوص تلك الروايات الرسمية، كعكس المؤلف قهر محمد لليهود في المدينة من فعل مبرر ضد "اليهود الأشرار"، في الرواية المدرسية المرتكزة على الموقف السياسي لدى كتاب السيرة، إلى فعل عنفي غير مبرر ضد المقاومة المشروعة.

فقد كانت لكُتاب السيرة المتعاقبين مواقفهم السياسية إزاء الوقائع وكانوا يكتبون في سياق. مثلما ورد في سيرة ابن هشام المرتكزة على كتاب ابن إسحق (المفقود)، إذ أجرى ابن هشام تعديلات بالحذف من الأصل المرجعي لأسباب سياسية تفصح عنها أقواله المبرِّرة للحذف، مثل قوله إنه "تارك بعض ما ذكره ابن إسحاق ... أشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يقر لنا البكائي بروايته".[60]

فأجد قوة تفكيكية ديريدا، كمنهج بحثي في الكتاب، في أنها تنظر إلى وضعية صناعة نبوة محمد في المادة الإسلامية كنقض معمار لا مركزية له آيل إلى السقوط يحمل في داخله مكونات "الصنعة" وتناقضاتها الحتمية. ومن بعد، تُمكِّن التفكيكيةُ الباحثَ، كحركي مقاومة فكرية حرة، من التدخل بالنفاذ إلى داخل المعمار واحتلال موقعه بين الأنقاض في المادة الإسلامية المركّب منها ذلك المعمار ليجري "الباحث المفكر"، في لغة محمد أركون، تحقيقا "من الداخل" يكتشف به البرنامج السري المنسوج في هيكلة المعمار اللغوي المتصنع التماسك. وهو "داخل" مختلف عن داخل التأويليين الذين يقبلون الإطار العقيدي وينتقدونه في الحدود الداخلية المسموح بها.

ومن بعد، ينشئ الباحث المفكر، بالتفكيك، على أنقاض المعمار القديم تلك، معمارا صحيحا، أي نظريته في الكتاب عن معمار صناعة نبوة محمد.

هكـذا استصفيت مـن الكتـاب مـا رأيتـه تفكيكيـة ديريـدا، كمنهـج بحثـي، غـير آبـه باحتجاجـات ديريـدا ذاتـه أو باحتجـاج حوارييـه النصوصيـين المتشـددين بـأن التفكيكيـة ليسـت "منهجـا بحثيـا"،[61] بينـما نعـرف أن المنهـج ليـس إلا تقنيـات بحثيـة مركـوزة في نظريـة.

وليـس مهـما مـا إذا كان د. محمـد محمـود قصـد تفكيكيـة ديريـدا كمنهج بحثـي أم لم يقصدهـا، فالتفكيكيـة مـن متـاع كل باحـث انتقـادي ينظـر في النصـوص. وهـي اليـوم مـن العلـم العـام الأسـاس غـير مطلـوب تسـميتها عنـد اقتبـاس أفـكار تبـدو متحـدرة منهـا. وقـد تـم تطويـر تفكيكيـة ديريـدا بالحديـث عـن "التفكيكيـة بـدون ديريـدا".[62]

4.9 تحليل علاقات القوة والسلطة

1.4.9 مقاربة المفاهيم الفوكوية

يمكـن أن ننظـر إلى منهـج الكتـاب لمقاربـة نبـوة محمـد عـلى أنـه إعـمال نظريـة الباحـث المفكـر ميشـيل فوكـو ومنهجـه التاريخـي المتمثـل في حفريـات المعرفـة، وفي المدخـل الاستنسـابي، وفي نظريتـه عـن الأخـلاق والحريـة والرعايـة للـذات وللآخريـن. إذ نجـد في الكتـاب تحليـلا راقيـا لعلاقـات القـوة والسـلطة والمعرفـة في مكـة وفي دولـة المدينـة، ونجـد تحليـلا متفـردا للمقاومـة مـن قبـل الوثنيـين واليهـود والمسـيحيين والمنافقـين ضـد قهـر دولـة المدينـة.

راقيـا، لأن نبـوة محمـد تتكشـف في الكتـاب لا كمشـروع دينـي بحـت، بـل كمشـروع لتغيـير علاقـات القـوة وسـلطة المعرفـة في مكـة، ومـن بعـد في المدينـة. فيظهـر محمـد صاحـب مشـروع تغيـيري يهـدد المصالـح الاقتصاديـة، والطبقيـة، والدينيـة الوثنيـة لسـادة قريـش في مكـة، ويهـدد الأسـاس الأيديولوجـي والاقتصـادي لليهـود في المدينـة.

والتحليـل في هـذا الكتـاب متفـرد لأنـه لا ينطلـق مـن الروايـات التاريخيـة التـي تنظـر إلى المعارضـين لمحمـد مـن الوثنيـين واليهـود والمسـيحيين والمنافقـين كمشـكلة تعرقـل سريـان الديـن "الصحيـح"، مما هـو الأخـير حـال مداخـل المثقفـين الإسـلاميين. ولا ينطلـق المؤلـف

من الروايات التي تذهب إلى أن العنف ضد المعارضين لمحمد كان "طبيعيا" ووليد زمانه والثقافة العربية في ذلك الوقت كما هو الحال في مدخل المستشرق مونتقمري وات. بل يتفرد التحليل في الكتاب بأنه ينظر إلى أولئك المعارضين كأصحاب حق مندرجين في مقاومة الهيمنة في علاقات القوة والسلطة الجديدة المفروضة بالعنف وبالإرهاب وبالمعرفة الدينية الإسلامية القهرية.

فتبرز في الكتاب مقاربات للمفاهيم الفوكوية عن السلطة والقوة والمقاومة، وحفريات المعرفة والأصول الاستنسابية للممارسات المعاصرة في أشكالها الأشد شرا.

وهكذا يفعل المؤلف بكتابه عن صناعة نبوة محمد ما كان فعله ميشيل فوكو في دراساته عن الجنون والسجون والعيادة والجنس، وعن الدين، وعن موضوعات أخرى. كلها دراسات تاريخية قصد بها فوكو فهم حاضر ذات تلك الظواهر في أوربا الغربية المعاصرة. وأجد مشابهات لمنهج فوكو في تفصيل د. محمد محمود د قا ئق معما ر صنا عة نبو ة محمد فما يسميه فو كو "جز يئيا ت فيز يا ء ا لسلطة و ا لقو ة" (ترجمتي لـ microphysique du pouvoir, micro–physics of power).

وفي هذا البعد عن تفصيل دقائق نبوة محمد في الكتاب، نجد مادية المنهج الفوكوي. فالتفاصيل الدقيقة المقدمة في الكتاب، المرتبة بطريقة هندسية لإعادة بناء معمار صناعة نبوة محمد ولإنشاء معمار الكتاب التفكيكي تعطي الكتاب قيمته وقوته الخاصة.

يقف د. محمد محمود مع ميشيل فوكو، كتفا لكتف، حين يفارق الذين سبقوه بنقد الدين عبر نقدهم الفكر الديني الإسلامي ويفارق الذين نقدوا نبوة محمد وفق خطابها وافتراضاتها أو من مواقع مهادنة اتخذوها بين جدران أطرها الاعتقادية، ومنهم من انطلق من إعلان قبوله نبوة محمد ووجود الله، لكنه لم يقبل بعض تفاصيل النبوة بحجة تاريخية القرآن. يفارقهم من حيث أنه، كباحث مفكر، ينظر في نبوة محمد من خارجها، ومن داخلها ومن

تحتها غير متأثر بالقيود التي تفرضها النبوة على الخطاب عن نفسها وغير معذب بلجام يحجر العقل من أن يفكر بحرية.

2.4.9 منهج فوكو إزاء الدين

ولعل أفضل توضيح ثانوي لمنهج ميشيل فوكو إزاء الدين، أو ما يسميه فوكو "السلطة الرعائية" (pouvoir pastoral, pastoral power) هو ما جاء في ورقة أستاذ الدين والثقافة ورئيس قسم الدراسات الدينية في جامعة كينت البريطانية، جيريمي كاريت. أورِدُه بسبب ما أراه تعضيد المقاربة الفكرية لمنهج التفكيك في كتاب د. محمد محمود، هنا على أساس منهج فوكو. وليس مهما ما إذا كان د. محمد محمود قصد استخدام المدخل الفوكوي بصورة واعية، أم كان ظهر التماثل بسبب المعرفة السبقية العامة أو بسبب تماثل الوعي، فكم من فكرة عبقرية أو نظرة ثاقبة توصل إليها عدد مقدر من الباحثين دون أية علاقة بينهم، في المكان أو في الزمان، أو في القراءات السابقة.

يقول كاريت إن منهج ميشيل فوكو لتحليل السلطة الرعائية هو ذاته منهجه في إطار مشروعه العام لدراسة "المعرفة الضبطية" (لنقل كترجمة للكلمة الإنجليزية discipline) في الجيش والمستشفيات والمدارس والسجون، حيث ينجز ميشيل فوكو "زحزحة ثلاثية" أو تنزيحا ثلاثيا (triple displacement)، وهي إزاحات بمعنى الإحالة في التفكير وفي الإبصار، بإبعاد البصر عن مُبصَره الأساس، أي بتغيير الاستعارة، بقلع نقاط ارتكاز هذا التفكير من مواقعها المفضلة، وتنصيبها رِكزةً في كل واحد من مواقع جديدة غير متوقعة وقد تكون عبارة "الرِّكزية"(de–centring) ، التي آخذها من "رِكزة" في **لسان العرب**، هي الأفضل للتعبير عن معنى هذه الكلمة في النظريات الانتقادية، لأنها تشمل نقطة الارتكاز وإحالتها. وسنرى أن ذلك هو ما يفعله د. محمد محمود.

يقول كاريت:

كان التحول الأول [عند فوكو] بالانتقال إلى خارج المدخل القائم

> على مركزية ما هو مؤسسي (institutional–centric)، مما أفضى إلى "الذهاب إلى خلف المؤسسة"، للعثور على "منظورها العام"، ما يسميه فوكو "تكنولوجيا السلطة". وفي هذا التحول رفضٌ لقراءة المؤسسة وفق خطابها المعلن (مثل الادعاءات اللاهوتية في الكنيسة عن الخلاص)، وإنما يلزم العمل على قراءة المؤسسة من منظور "تقنياتها" للسلطة والقوة. أي، قراءتها عبر المنهج الاستنسابي (genealogical). [63]

هذه الرِّكزية، إزاحة الرِّكزة مجددا، من أدوات المنهج الاستنسابي واضحةٌ أمثلتُها في الكتاب، حيث نجد د. محمد محمود ينظر في نبوة محمد، كالمؤسسة، بطريقة مستحدثة — من خارجها، ومن تحتها، ومن داخل "مختلف" فيها. فيُركِّب نبوة محمد في سياق عام مع اليهودية والمسيحية، في ركزة نظرية النبوة العامة ولا يقبل أن ينظر في مؤسسة نبوة محمد من ركزة قبول خطابها المعلن في داخلها في المادة الإسلامية. ولا يبقى، وهو الباحث المفكر، "خارج" معمار صناعة نبوة محمد يناوشها من بعيد بل ينفذ إلى "الداخل"، المختلف عن "داخل" النقاد المهادنين بانتقادهم في حدود الإطار العقدي المفروض. ينفذ المؤلف إلى داخل المادة الإسلامية، لا لإجراء عمليات ترميم أو ترقيع أو سباكة بل بأغراض فكرية هدمية لـ "قراءة" تقنيات السلطة والقوة المنسوجة في هيكلة معمار صناعة نبوة محمد.

مما ينقلنا إلى رِكزة جديدة، بعملية قلع نقطة ارتكاز ثانية في المنهج، وفق كاريت:

> كان التحول الثاني [في منهج فوكو] أن يتم الانتقال إلى خارج المدخل الوظيفي لدراسة المؤسسات بالعودة إلى مدخل "اقتصاديات السلطة"، أي، بقراءة "الاستراتيجيات والتكتيكات" بديلا لقراءة الوظائف [البنيوية في المؤسسة]. وهذه القراءات ستعني رفض الادعاءات أن وظيفة ممارسات

الكنيسة، على سبيل المثال، متعلقة بالخلاص. ومن ثم، تتم إعادة تنقيل الممارسات إلى مسائل السلطة والقوة. [64]

فالاستراتيجيات والتكتيكات هي الركزة التي يستبدلها المؤلف بوظيفية نبوة محمد ليبين أن سلطة محمد في المدينة لم تكن سلطة دينية بوسائل الدعوة السلمية، كما كان الحال في مكة. فها قد تحول الأمر بعد الهجرة إلى المدينة إلى إنتاج تقنيات متعلقة بمقتضيات القوة والسلطة الاقتصادية والسياسية والقضائية — تقنيات العنف والقهر والإرهاب.

ثم يمضي المؤلف إلى إعمال ركزة أخرى، بقلع نقطة ارتكاز ثالثة لتحقيق "اقتصاديات السلطة" التي وردت أعلاه فيزيح الإبصار من فئات الموضوعات المخلَّقة بنبوة محمد كمعطيات ثابتة (مكونات الرسالة كالصلاة والصوم والزكاة والحج) لينظر في استنسابيتها في مقتضيات السلطة "للترتيب وللتحكم"، مما تمثل في التحول المنهجي الثالث:

> كان التحول الأخير، كذلك بقلع نقطة الارتكاز، هو رفض "الموضوع المعد سبقا" (مثل الجنون أو الجنسانية). ذلك لنتمكن من تحديد الكيفية التي تم بها تركيب مجال من مجالات الحقيقة (المعرفة)، أي، تحديد الكيفية التي يتم بها خلق الموضوعات كوسائل للترتيب وللتحكم من خلال نظام للمعرفة-الممارسة. [65]

ونرى أمثلة يقدمها الكتاب للموضوعات الجديدة التي نشأت في دولة المدينة. فئات المهاجرين، والأنصار، والمسلمين، والمؤمنين، والمنافقين، والمؤلفة قلوبهم، والمشركين، واليهود، ووقائع ذات طبيعة فئوية تتعلق بوضع المرأة وبالرق، وكلها تسميات ترتيبية من إنتاج حكومة دولة المدينة. ويتم في الكتاب قلع نقاط الارتكاز من مواقعها في هذه الفئات المقدمة في المادة الإسلامية كمعطيات مطبعنة في الخطاب النبوي هدفها تكريس التمييز الضروري بين الأفراد والجماعات لأغراض القوة والسلطة. فيتيسر في الكتاب تفسير

الكيفيات العنفية التي تم بها إنتاج تلك الموضوعات، ابتداء، مثالا، من فئة "المنافقون" التي يفرد لها المؤلف فصلا كاملا، مبينا جذورها في قهر دولة المدينة وعنفها، وكذا مبينا مآلاتها في حالة النفاق العام في دولة المدينة، وبالاستتباع في الدولة الإسلامية الحديثة.

كذلك نجد في الكتاب ملاحقة المؤلف لعدد مقدر إضافي من "الموضوعات المعدة سبقا"، مثل الصلاة، والإسراء والمعراج، والحج، والزكاة وغيرها. فهذه "الموضوعات المعدة سبقا" كانت في الماضي تأتي محمية ومحصنة ضد الانتقاد — محمية بخطاب سلطة المعرفة وقوتها المادية في فرض اعتماد التكييف الرسمي لهذه الموضوعات المُنَزَّلة. لكن، تتكشف في الكتاب، بالملاحقة التفكيكية، "الكيفيات" التي تمّ بها تركيب المعرفة الإسلامية بشأن هذه الموضوعات المعدة سبقا، وأسباب التركيب ابتداء. ويتبين أن الموضوعات لم تكن متعلقة بالدرجة الأولى بما يقال إنها كانت متعلقة به، مثل الخلاص والخلود إلى نعيم أبدي في الجنة، بل بعلاقات السلطة والقوة والمعرفة.

3.4.9 الحكيمية

يلخص كاريت منهج فوكو وآليات قلع نقاط الارتكاز (الركزية) من محالها في التفكير والاستقصاء على النحو التالي الذي يدور حول مقالة فوكو عن الحكيمية.[أ]

(أ) ترجمتي لـكلمة governmentality. وقد قصدت بهذه الترجمة إضافة بعد حكومة الدولة الإسلامية إلى مفهوم الكلمة عبر دالة "الحكيم"، وهو "المتقِن للأمور" في **لسان العرب**. وهنالك "آيات الكتاب الحكيم"، حين يتم استخدامها من قبل الإسلاميين كتقنيات لأغراض القوة والسلطة، و"العزيز الحكيم" في القرآن، المتدخل في أعمال الحكومة المعاصرة بصورة يومية. وتشمل الحكيميةُ السلطةَ الدينية الرعائية التي يوليها فوكو أهمية في مدخله عن السلطة الحياتية (biopwer). والتحكم خصيصة مع خصائص أخرى في الحكيمية، مثل خاصية الإرشاد، أحيانا الإرشاد للذات من منطلق

يبين منهج فوكو، المتمثل في الركزية بقلع نقاط الارتكاز، أنه لكي نفهم الحكيمية نحتاج أن نفهم التكتيكات والاستراتيجيات من وراء لاهوت المسيحية؛ أي اعتبار التكنولوجيا التي تقف وراء اللاهوت — فالسلطة الرعائية تكنولوجيا دينية يتم من خلالها تركيب أشكال الحكيمية الحديثة.

فقراءة فوكو للسلطة الرعائية هي آلية لقلع نقاط الارتكاز. أي، طريقة استنسابية لقراءة التاريخ من منظور السلطة والجسد، ولكنها في ذات الوقت اعتراف بأهمية ما هو لاهوتي في مقاربة هذا التاريخ.[66]

ينبغي أن نهتم للعبارة الأخيرة أعلاه عن "أهمية" الدين، "ما هو لاهوتي" في لغة فوكو، أهمية الدين في إعمال المنهج الاستنسابي لقراءة وقائع تنزيل نبوة محمد والإسلام (التكتيكات والاستراتيجيات) في نظام الحكم والمؤسسات والحياة الخاصة، عبر الحكيمية. وكذا أن نهتم بالجسد، خاصة جسد المرأة، عند تحليل تكنولوجيا تنزيل نبوة محمد والإسلام في المؤسسات وفي الحياة الخاصة.

الحكمة. واستبعدت ترجمة "التحكمية" لأنها تسبغ دلالات التحكم والسيطرة والقسر على مفهوم فوكو بينما هذه الدلالات الأخيرة مكون واحد فقط مع مكونات أخرى إنتاجية أحيانا لها إيجابيات. بالإضافة إلى أن "الحكيمية" تتناغم مع لغة الدولة الإسلامية، من حيث العبارات المشار إليها أعلاه عن "العزيز الحكيم" و"آيات الذكر الحكيم". وهنالك الآية "كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير" المفسرة بمعنى "أحكمت آياته بالأمر والنهي والحلال والحرام ثم فصلت بالوعد والوعيد" **(لسان العرب)**.

وتدور الحكيمية في شكل السلطة الرعائية وفي أشكال أخرى للسلطة الضبطية قهرية ومنعية عبر "الجسد" موضوع "التحكم" و"الحكم" و"الحاكم" حيث يرد في **لسان العرب** أن معنى "الحكيم" يشير كذلك إلى فرج المرأة المُحكم.

لكـن يجـب أن نلاحـظ أن ميشـيل فوكـو كان منطلقـا مـن وضـع المسـيحية في أوروبـا وهـو لم يتنـاول الإسـلام إلا في كتابتـه الصحفيـة عـن الثـورة الإيرانيـة و"المقاومـة الروحانيـة". فتركيـزه عـلى السـلطة الرعائيـة، كنـوع مـن السـلطة الدينيـة، مشـدود إلى الوضـع الأوروبي الموسـوم بالفصـل بـين الديـن والدولـة، بينـما الأمـر في الدولـة الإسـلامية الحديثـة يـدرج الديـن، دونـما حـرج، في نظـام الحكـم، والدسـتور، والقوانـين، والمؤسسـات، والحيـاة الخاصـة.

ومـن ثـم فإنـا نجـد أن التغيـيرات التـي طالـت تكنولوجيـا السـلطة العقابيـة، في أوربـا الحديثـة وفي أمريـكا، التـي يكتـب عنهـا فوكـو في كتابه عـن الضبـط والعقـاب، لم تحـدث كاملـة في الدولـة الإسـلامية الحديثـة حيـث في هـذه الأخـيرة نجـد الهيمنـة قائمـة للسـلطة الشرعيـة، سـلطة الحاكـم الـذي يسـلب الحيـاة، أحيانـا بإنفـاذ التعذيـب والتقتيل في مشـاهد علنيـة لا تختلـف كثـيرا عـن مشـهدَي تعذيـب داميـين في الصفحـات الأولى مـن كتـاب **الضبـط والعقـاب**،[67] وذلـك لسـبب بسـيط، هـو أن المثقفـين الإسـلاميين المتحالفـين مـع العسـكر ومليشـياتهم ينزِّلـون نبـوة محمـد بنموذجهـا، أي نمـوذج دولـة المدينـة، في نظـام الحكـم والمؤسسـات العامـة والحيـاة الخاصـة في الدولـة الإسـلامية الحديثـة. ونجـد جميـع أشـكال السـلطة التـي يتحـدث عنهـا ميشـيل فوكـو حـاضرة بالتزامـن.

لقـد انتقـل د. محمـد محمـود بتنظـير السـلطة الدينيـة، ومكونهـا في السـلطة الرعائيـة، إلى آفـاق لم تطلهـا نظريـة ميشـيل فوكـو عـن الديـن والحكيميـة والسياسـة. وتحقـق هـذا الانتقـال النظـري، مـن قِبلـه بتفكيك معـمار صناعـة نبـوة محمـد، مـن حيـث أن المعـمار معرفـةٌ دينيـةٌ مسـتندة عـلى منطقهـا وخيالهـا، ومـن حيـث هـو تقنيـاتُ عنـفٍ وقهـرٍ وإرهـابٍ ضروريـة لإنتـاج علاقـات السـلطة والقـوة لمصلحـة المثقفـين الإسـلاميين أعضـاء الجهـاز في الدولـة الإسـلامية الحديثـة.

وكتـاب د. محمـد محمـود شـديد الخطـورة مـن حيـث موضوعـه، وجمهـوره، ومـن حيـث سـياق نـشره في وضعيـة تكبيـل الحريـات الفكريـة والأكاديميـة في جميـع الـدول العربيـة والإسـلامية وبسـبب أن

بعض الأنظمة الإسلامية لا تملك من برامج لتبرير وجودها غير ادعاءاتها أنها تريد للناس الخلاص والنعيم في الآخرة، بتنزيل نبوة محمد والإسلام في الحياة المعاصرة.

لا يقلل د. محمد محمود من شأن الامبراطورية الإسلامية التي تمددت بعد وفاة محمد فيسجل أنها كانت أعظم حدث في تاريخ العالم العربي. لكنه لا يتركها على وضع التهنئة ذلك بل ينفذ إلى أصول حركيات "عظمتها" ويعريها كاشفا تقنيات بذور خيالها وقهرها وظلمها وعنفها المريع وإرهابها ضد معارضيها. وهو يقدم الإثبات أن صورتها المرسومة في العقول من نتاج الصناعة، ولا تكون الصناعة إلا لأغراض علاقات القوة والسلطة.

5.9 علم السرد

هذا العلم المتطور تباعا، ذو المفاهيم والأدوات البحثية، موضوعه تشريح النصوص السردية، وصولا إلى أسرار فنياتها في تقديم الشخصيات والأحداث والحالات النفسية. وهو علم نجد آثاره في تفكيك المؤلف للحظة التأسيسية في الفصل الثالث في الكتاب وفي تقفيه دروب الروايات الأربعة عن اللقاء التأسيسي بين جبريل ومحمد (100–107).

وقد جاء إعمال أدوات منهجية علم السرد في تركيب الكتاب مصحوبا باستخدام منهج الهندسة الاسترجاعية[68] مما تمثل في "إعادة تركيب" قصة اللحظة التأسيسية، وتركيز الضوء على عناصرها بغرض اكتشاف برنامجها الداخلي السبقي لبداية سبقية متمثلة في "وقائع" اللقاء بين محمد وجبريل إذ يبين المؤلف أن اللقاء بين محمد وجبريل كان قد تم الإعداد له "في المستقبل"، أي بالصناعة الرجعية، ببرنامج الوقائع الإرهاصية المتمثلة في الخطاب عن النور عند ميلاد محمد، وبأقوال التهيئة السبقية من قبل الراهب وأحبار اليهود وغيرهم. وكلها تمت "كتابتها" بعد قرن وأكثر من وفاة محمد.

وكـذا يعـين هـذا التشريـح التفكيكـي أعـلاه، بـأدوات علـم السرديـة، عـلى تبيـين التناقـض في وقائـع جوهريـة في النبـوة — مثـلا، عـن آيـات القـرآن الأولى، أهـي الآيـات مـن سـورة العلـق أم تلـك التـي مـن سـورة المدثـر (108–109)؟ وكـذا التناقـض في الوقائـع عـن مـدى صحـة الأخبـار عـن أُمِّيـة محمـد، حـين نقـرأ في إحـدى الروايـات عنـد الطـبري أن جبريـلا أتـى محمـدا "بنمـط مـن ديبـاج فيـه كتـاب" (107).

ويعـين منهـج علـم الـسرد ونظريتـه، مصحوبـين بمنهـج الهندسـة الاسـترجاعية، في فلفلـة خيـوط نُسُـج المـادة الإسـلامية التـي تـم إنتاجهـا لصناعـة نبـوة محمـد. وينتـج مـن ذلـك تغزيـر الحجـج التكوينيـة المشـكِّلة للمعـمار الحجاجـي العريـض لإثبـات الأفـكار الرئيسـة في الكتـاب.

وللمؤلـف درايـة عظيمـة في اسـتخدم نظريـة السرديـة وأدواتهـا، ممـا يظهـر جليـا في ورقتـه بعنـوان "قصـة الخلـق والعصيـان في القـرآن: غيـاب حـواء ومركزيـة إبليـس"،[69] يخلـص فيـه إلى أن النـواة الدراميـة لقصـة الخلـق في القـرآن ليسـت لحظـة الخلـق وإنـما لحظـة عصيـان إبليـس للإلـه. فتعـزز الدرايـة المتخصصـة في علـم السرديـة منهـج المؤلـف في الكتـاب عنـد معالجتـه الانتقاديـة لنصـوص المـادة الإسـلامية ذات القصـص والروايـات والمخططـات، إذ تبـين الورقـة عـن عصيـان إبليـس أن المؤلـف يأخـذ القصـة القرآنيـة بجديـة ويتعامـل معهـا بجديـة. فمقـدار الجهـد البحثـي في تفكيـك هـذه القصـة دليـل في ذاتـه عـلى نفـاذ المؤلـف الـذي يشـمل مشروعـه نقـد القصـة القرآنيـة.

6.9 تحليل الخطاب

يُعَـرَّف تحليـلُ الخطـاب بأنـه تحليـل النصـوص في سـياقاتها الاجتماعيـة. فـلا يعتمـد هـذا المنهـج سرمديـة الدلالـة النصيـة خـارج السـياقات المختلفـة والمتغـيرة لكتابتهـا أو لقراءتهـا، ولا يكـون تفسـير النـص القـرآني في الدولـة الحديثـة في مـصر القـرن الحـادي والعشريـن هـو ذاتـه تفسـيره في دولـة المدينـة، ممـا فهمـه رئيـس مـصر المشـير عبـد الفتـاح السيـسي في نظريتـه عـن "تثويـر" الإسـلام، المنبنيـة عـلى تفسـيرات جديـدة لنصـوص

القرآن، وفهمه كذلك الإسلاميون أصحاب "الإسلام السوداني".

يُخضع المؤلف للتحليل بأدوات هذا المنهج خطاب القرآن والحديث، ومجمل خطاب صناعة النبوة. ولهذا المنهج العلمي أدواته التي تركز على تراكيب اللغة ومعاني الكلمات والعبارات في نصوص تتجاوز الجملة، دائما النص في سياقه الاجتماعي مكانا وزمانا ووقائع، كذلك لاستصفاء معان أساسية أو إضافية من السياق، مما يثري التحليل بكشف المعاني والمقاصد المستبطنة في السياق.

يُعمِل د. محمد محمود ما يمكن أن نصفه بالحد الانتقادي في منهجية "تحليل الخطاب"،[70] فيخضع نصوص المادة الإسلامية لنظريات انتقادية تقاربها كنصوص مجسدنةٌ فيها أصولُ مشكلة حقيقية تاريخية وأخرى معاصرة. هنا، في هذا الأخير، الاستبداد الديني المعاصر، وعنف الدولة الإسلامية، وكتم الحريات الأكاديمية، والنفاق العام، على سبيل المثال.

ونجد في الكتاب آثارَ منهج تحليل الخطاب مخلَّطة ومتشابكة مع آثار المناهج البحثية الأخرى، كعلم تحليل النص، وهو علم منهجي قائم بذاته، موضوعه علم "الدلالة" (semantics) الذي يدقق في بنية الكلمة وفي معانيها، بالغوص في غوامض الكلمات المستخدمة ووظائفها، وأراه مكونا في جميع مناهج تفكيك النصوص وآثاره موجودة في الكتاب حين يدقق المؤلف في كلمة محددة لدعم حجته. مثل الغوص في معنى "صلاة" الله والملائكة على محمد، حيث تستبين "حيرة المفسرين وتخبطهم" (435). ثم يمضي المؤلف في تفكيك الكلمات والعبارات والنصوص بطريقة تفضي إلى أن معنى "صلاة الله والملائكة على محمد" مشدود إلى "مركزية محمد". أي، إن "مركز الإسلام ليس هو الله إلا بمعنى نظري أو رمزي وإنما هو محمد" (436). فهذه الفكرة، مركزية محمد ولا مركزية الله، تأتي مدعومة بإعمال منهج تحليل النص، مصحوبا بمنهج تحليل الخطاب، ونظرية السرد لتحليل القصص، وبالتفكيكية.

ونجد في الكتاب آثار منهج تحليل الوثائق المشكوك في أمرها،

بمعنى إخضاع الوثيقة المحددة المشكوك في صحتها للتحقيق "الجنائي"، بالنظر في محتواها وبمقارنتها مع وثائق أخرى ومضاهاتها بالوقائع التاريخية المادية. للتحقق من مدى صدقية محتوياتها أو لكشف اصطناعها. ونجد في الكتاب إشارات لنتائج إعمال هذا المنهج. حين يشكك المؤلف في بعض "النصوص" الوثائقية في المادة الإسلامية.

ولعل أهم وثيقة يشكك المؤلف في سلامتها وكمالها هي "النص القرآني" ذاته، من حيث تقديم المؤلف روايات معتمدة تثبت تأثر النص القرآني بنسيان محمد، ومن حيث بيان وقائع النسخ، وكذا من حيث الاختلاف حول ما إذا كان جبريل، الملك المسبغ عليه وجود موضوعي تاريخي، كان هو شخصيا الذي أتي بالنصوص القرآنية من الإله وقرأها لمحمد في غار حراء، أم هو كان جاء بالمعاني التي صاغها محمد لاحقا في لغته بإبداع وقدمها ككلام الإله. وهنالك ادعاء أحد كتاب القرآن بالتلقي من محمد، عبد الله بن أبي سرح، المرتد الذي أهدر محمد دمه لأنه قال: "ما يدري محمد ما يقول! إني لأكتب له ما شئت ..." (197). وهنالك التباين في القراءات بحروفها السبعة وأكثر، وموضوع "جمع القرآن" في مصحف رسمي وفرضه بالقوة، بالرغم من تعددية النصوص.

7.9 التحقيق الجنائي

هو المنهج المعروف موضوعه مسرح الجريمة والآثار المتروكة فيه للتعرف على آثار الأفعال العنيفة وضحاياها ومقترفيها وحقيقة العلاقات التي تربط بينهم. إذ يتتبع المؤلف، كمحقق جنائي مستقل، أفعال العنف في دولة المدينة ضد المعارضين لمحمد، ويكيف بعضها ضمنا على أنها أفعال عنف غير مبررة.

مثالا، التحقيق من قبل المؤلف في سياسة تقتيل اليهود في المدينة وإبادتهم. والتحقيق في عمليات الاستهداف الشخصي للشعراء والمعارضين الأفراد. والتحقيق في تعذيب العجليين المخالفين للقانون والعرف. وفي غير ذلك من القضايا المشهورة.

وقد أفضى منهج التحقيق الجنائي إلى بيان أن أغلب المستهدفين كانوا ضحايا آلة القهر والعنف وإرهاب دولة المدينة، على عكس ما تقدمه الرواية الرسمية المعاصرة، التي إما عتمت على الوقائع، أو عالجتها، أو هي بررت الأفعال على أنها مشروعة في سياق دفاع محمد عن نفسه ضد أولئك الأشرار المعارضين لحكم الإله والمقترفين لأفعال في حق الإله.

ويبين المؤلف، بتحقيقه الجنائي المستقل، أن المادة الإسلامية تضع مسؤولية أفعال العنف على عاتق الإله، لا على عاتق محمد، فالإله في هذه المادة الإسلامية هو السبب الأساس وراء أفعال العنف ضد المعارضين، ومحمد ينفذ تعليمات الإله.

8.9 مناهج إضافية

كذلك أجد في الكتاب آثار منهجيات بحثية إضافية مثل: التأويل (hermeneutics) الذي يتقصى آثار النصوص الدينية بدقة ويستنبط منها معانيها، وهنالك آثار منهج التحليل النفسي لشخصية محمد وللشخصيات الرئيسة في دراما النبوة والإسلام، بالإضافة إلى وجود مناهج ووسائل بحثية وأفكار تخطيطية لصيقة بأنواع المعرفة والعلوم المتخصصة الأخرى، مثل الفلسفة وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا والنظرية الانتقادية.

إن صناعة نبوة محمد ذات أبعاد متعددة. فلا يكون غريبا أن يستدعي المؤلف معرفته العلمية بأكملها لتركيب كتابه، ولهذا السبب، نجد في كتاب د. محمد محمود آثار المناهج الأساسية العامة والمناهج المعرفية المتخصصة.

لكن، لا يمكن في كل الحالات التعرف بسهولة على الوسيلة البحثية المحددة، أو حتى على المنهج المحدد، أو الأداة المنهجية المحددة، مما هو مستخدم في الكتاب لمقاربة موضوع معين، وهذه أرقى مراحل تجليات البحث الكيفي النوعي، على عكس البحث الكمي. فنجد في الكتاب تداخل مناهج البحث الكيفي متضافرة

بالتزامن في "التكالب" على الحالة المشكلة قيد البحث، صناعة نبوة محمد. وفي هذه العمليات المتضافرة المتزامنة، يفقد كل منهج شخصيته المستقلة ويتجاوز الكل إسهامات مكوناته الفردية ويبقى النص متدفقا بطريقة تجعل القراءة متيسرة وممتعة في آن.

9.9 معيار المحاجة العقلانية

يتمثل التحليل الحجاجي العقلاني في الكتاب أساس كل واحد من مناهج التفكيك المستخدمة، ففي إعمال المؤلف للمناهج البحثية متضافرة ومجتمعة، نجده يسعى إلى تبيين صحة المقدمات في البينات النصية التي تدعم الأفكار المقدمة، وإلى تثبيت نجاعة بنية الحجة المقدمة.

فالحجة العقلانية أساس التفكيك، وأساس الكتابة ذاتها. ومن ثم، تصبح المعيار الأكثر ملاءمة لتقييم المقالات والأفكار في الكتاب، ولتقييم مجموع المناهج التي استخدمها المؤلف. وما المحاجة العقلانية إلا مكوناتها للإثبات: المقدمات في الادعاءات والبينات، والأسباب، والنتيجة، والعلاقات المنطقية التي تربط بينها، وكله يدور في إطار التعاون بين المشاركين في المحاجة، واعتمادهم الصدق والشفافية وصولا إلى حقيقة الأمر.

فلا يتمكن الرافضون للكتاب وأفكاره، وهم لابد كثر، من دحض حجج د. محمد محمود أو إبطالها بصورة حاسمة إلا بطعن ناجح في صدقية البينات وفي مقدمات الادعاءات أو بالنيل من سلامة بنية المحاجة، بتبيين خطل العلاقة بين المقدمات والنتائج المتعلقة بالادعاءات، على سبيل المثال.

وكذا سيتعين على الإسلاميين، بالدرجة الأولى، إن أرادوا التفنيد والإبطال جعل موضوع انتقادهم المقالات الأساس المقدمة في الكتاب من قبل المؤلف، أوردها بصورة مختلفة في الترتيب، لسبب منطقي سآتي إليه:

(1) أنتجت دولة المدينة تكنولوجيا متكاملة من استراتيجيات وتكتيكات قوامها تقنيات العنف والقهر والإرهاب ضد المقاومة

من قبل المعارضين الرافضين لنبوة محمد. مما يقدح في مشروعية مقامية "النموذج" المسبغة على دولة المدينة.

(2) طور محمد وفئة المؤمنين من حوله، والعلماء من بعد، نظرية النبوة الإسلامية، لصناعة محمد ذاته ولصناعة نبوته وتم تنفيذ الصناعة باقتصاديات المعرفة والسلطة.

(3) أحدث محمد إلهه وادعى النبوة وأعلن نفسه صوت الإله والمنفذ للأوامر الإلهية تأتيه عبر الملك جبريل. فنبوته ظاهرة إنسانية اجتماعية مثلها مثل النبوات المتعددة قبلها، بما في ذلك، على مستوى الموضوع، النبوات التي لم تنجح.

فما لم يقوِّض الإسلاميون المنتقدون الحجج المقدمة في الكتاب لدعم النقاط الثلاث أعلاه، يفشل مسعاهم في النيل من الكتاب أو في إصابته في مقتل ويبقى الأمر لديهم متعلقا "بالعاطفة" التي ركن إليها الأستاذ خالد موسى حين سجل في مقاله "لاهوت الملحد النبيل" أن "حب الرسول صلي الله عليه وسلم يجري في عروق المؤمنين مجري الدم"، مما جعله يتجنب الأفكار ذات السند في كتاب د. محمد محمود.

10.9 غياب منهج علوم الدماغ والأعصاب والفيكرة

أرى في تركيب معمار الكتاب غيابا لمنهج التحليل في إطار علوم الدماغ والأعصاب والفيكرة.[71] رغم أن الكتاب ينطوي على إشارات متناثرة إلى الدواخل النفسية. فالموضوعات التي تم إخضاعها للتفكيك بالمناهج التي بينتها أعلاه يمكن أن تفصح عن أبعاد إضافية فيها، باستخدام الإطار المفاهيمي المقدم في هذا العلم متعدد التخصصات الذي ينظر في ثلاثية الدماغ والعقل والسلوك، في سياقٍ، بشأن العلاقة بين ما يدور في العصبونات الدماغية، وفي العقل، من حيث هو الذهن، من جهة، وما يتم تخريجه في السلوك بأشكاله، من جهة أخرى.

ذلك أن صناعة نبوة محمد، من حيث هي ممارسات خطابية وغير

خطابية في دولة المدينة، تدور على ثلاثة مستويات، في سياق:

أولا، مستوى السلوك الظاهر في "نصوص" المادة الإسلامية المخرَّجة أقوالا وأفعالا وعلامات إشارية في "الكتابة" التي تحمل الأشكال المادية التي تُركِّب معمار صناعة نبوة محمد. ويدور الكتاب بالدرجة الأولى على هذا المستوى السلوكي التجريبي المتاحة ماديته الحاضرة في النصوص للتفكيك.

ثانيا، مستوى العقل، محل التفكير والإدراك والتقييم، حيث تدور العمليات الذهنية الضرورية لإنتاج السلوك التجريبي، مثل: حوسبة (عقلنة) اتخاذ القرار بشأن التعامل مع الخيارات أمام صناع النبوة، حل المشكلات التي تنشأ أمام مصداقية نبوة محمد، تسبيب الادعاءات عن تميُّز محمد عن بقية البشر، تسبيب قرارات محمد، التفسير (أحيانا كحوسبة غرضية في مجال الفقه)، تفعيل الذاكرة في إعادة إنتاج أدوات صناعة نبوة محمد، حشد عواطف الخوف والشر والعدوان والكراهية لدى أصحاب محمد ولدى العلماء والأخباريين إزاء المعارضين وإزاء المستهدَفين بالدين الجديد (إذ لم يكن هؤلاء العلماء بريئين منزَّهين في سياق عملية إنتاج المعرفة الإسلامية). وهناك، عبر جميع العمليات العقلية أعلاه، دوران اللغة "الداخلية" التي تسهل ذلك كله، لكنها تظل في الأعماق لا يتم تخريج إلا 1٪ منها، في السلوك الخطابي التجريبي المادي، بينما تظل الـ 99٪ من "اللغة" المفعَّلة في دواخل العقل، وأصلها في الدماغ، غير مُخَرَّجة (من أفكار نعوم تشومسكي).[72]

والعقل، كمستوى تبيين كيفية تحقق السلوك المخرَّج، هو ذاته الفيكرة. تشمل الفيكرة عمليات الحوسبة والعقلنة. هنا أعتمد مفهمة العقل في الدلالة العربية. فليس العقل، ومكانه في الدماغ، صورة تعكس آليا حركيات عصبونات الدماغ بصورة تطابقية. بل يقف "العقل" بين بيولوجيا الدماغ، من جهة، والأفعال السلوكية المخرَّجة في أرض الواقع، من جهة أخرى.[73]

فكل لحظة من لحظات صناعة نبوة محمد مشحونة بالمكونات الفيكرية

العميقة وبغيرها. ونجد إشارات في الكتاب لبعض هذه المكونات. حين يحدثنا المؤلف عن الحالة النفسية لمحمد. أو عما قد يكون يدور في عقول العلماء صناع نبوة محمد، وفي أذهان أصحاب محمد. لكنها تبقى "إشارات" لا تضاهي كثافة التوصيف الذي نجده على المستوى الأول، بشأن السلوك التجريبي المُخرَّج ذي المادية في صناعة نبوة محمد.

ثالثا، مستوى الدماغ محل التخريط "الكتابي" في بيولوجيا شبكات العصبونات المتحالفة. العصبونات التي، حين تشتعل، تخدم بالحوسبةِ العمليات الفيكريةَ في العقل لتخريج الأشكال السلوكية نصوصا هي المادة الإسلامية لتشييد معمار صناعة محمد.

فإن صناعة النبوة تبدأ في شبكات عصبونات الدماغ لا في السلوكيات المخرَّجة بعد الحوسبة وتفعيل اللوغريثمات على مستوى العقل. بل إن معمار صناعة نبوة محمد مركب أصلا في أدمغة الصناع المسلمين، عبر تاريخ الدولة الإسلامية وفي حاضرها اليوم.

تركز المناهج البحثية التفكيكية المستخدمة في الكتاب على دراسة "السلوك الخارجي"، المستوى الأول، وعلى ربطه مباشرة بمعطيات السياق الاجتماعي في الجزيرة العربية. دون ربطه بقوة مماثلة، أولا قبل البحث عن التساوق الاجتماعي، بعمليات الفيكرة المحوسبة في العقل، الحوسبة التي تدور في العقل أصلا بفعل اشتعالات عصبونات الدماغ في المناطق المسؤولة عن إنفاذ المقاصد وعن تحريك السلوك المخرج، ابتداء.

يتيح التطور النظري في علوم الدماغ والأعصاب والفيكرة إعمال معطيات هذا العلم مكوِّنا منهجيا وإطاريا يقدم إسهامه في تعزيز فهم الظاهرة السلوكية المخرَّجة بكتابة صناعة نبوة محمد. علما أن الدماغ المصنِّع لمكونات نبوة محمد المقدَّمة في الرواية الرسمية دماغ اجتماعي منزرع في السياقات المتطابقة في الجزيرة العربية وفي الوثنية والحنيفية واليهودية والمسيحية وفي فضاءات الدولة الإسلامية بصورة عامة. مما يبينه المؤلف في الكتاب.

فالمستويات للتحليل أربعة، وليست ثلاثة: (1) مستوى الدماغ،

حيث يبدأ كل شيء ويدور كل شيء؛ (2) مستوى العقل الذي يعقِل ذلك الدائر في الدماغ، فلا يسمح بتخريج كل ما كان دار وظل يدور في الدماغ، وهو القصة الكاملة؛ (3) السلوك المُخرَّج، هنا "بالكتابة" في المادة الإسلامية كمعالجة يظل العقل يتحكم فيها، كذلك في تداخل للعقل مستمر مع الدماغ حيث تدور المقاصد؛ و(4) مستوى السياق الاجتماعي بمكوناته، وهو الذي يؤثر في المستويات الثلاثة بما في ذلك في الدماغ ذاته، والذي يصبح "دماغا اجتماعيا" ذا خصوصية مادية.

فلأن لدينا اليوم نظريات عن العقل كيف يعمل وكيف يحوسب ويفكر[74] وبسبب معرفتنا أن كل سلوك مؤصل ابتداء في بيولوجيا عصبونات الدماغ يمكننا أن نتحصل على نظرات ثاقبة وأفكار جديدة بشأن دراسة تنزيل نبوة محمد والإسلام في الدولة والمجتمع.[75] ليس عن صناعة نبوة محمد فحسب، بل كذلك عن نبوة محمد ذاتها، في موقعها في العقل النبوي وفي الدماغ النبوي. فمحمد كان بشرا مثلنا، ومن ثم، نتمكن من "التمثيل" التصوري، دون حرج، لما كان يدور في دواخل دماغه. التمثيل عبر النظر في سلوكياته الخطابية وغير الخطابية، على أساس المعرفة الجديدة من علوم الدماغ والأعصاب والفيكرة. هذا التمثيل التصوري للدماغ النبوي اعتمده العلماء والمفسرون والأخباريون أيضا في قراءاتهم عقل محمد للتعرف على مقاصده القارّة في دواخل دماغه. وبذلك نجسر الهوة المعرفية والتجسيدية في الدماغ بين ما نعرفه عن "محمد التاريخي"، من جهة، وما نعرفه عن "محمد المصنوع"، من جهة أخرى. أي، نتفكر ونستنتج بصورة سائغة ما قد يكون قد دار في ذهن محمد ومن بعد في أذهان صناع النبوة. هذه الاستنتاجات كان ينظر إليها في السابق وكأنها من نوع التهويش. أما وقد بدأت تتوافر معرفة أفضل بما يدور في الدماغ، ومن حيث تطوير "نظرية العقل" Therory of Mind (غير "فلسفة العقل") وتوافر لغة جديدة تُعبر عما يمكن معرفته عن الدماغ والعقل، يصبح في مقدورنا أن نُعمِل استنتاجات في هذا المجال، بناء على المعرفة الجديدة المتوفرة.

ومن ثم، قد ندرك بصورة كافية طبيعة مدار الكيان الموحد، محمد التاريخي–المصنوع، في علاقات القوة والسلطة والمعرفة والمقاومة في دولة المدينة.

كذلك لا نكتفي بالنظر إلى صناع نبوة محمد كعلماء كانوا يخدمون علاقات السلطة والقوة أو يعارضون بعض تجلياتها السلبية، فحسب، دون تقييم مدى مشروعية ممارساتهم الخطابية وغير الخطابية. بل نحن اليوم قادرون على أن ننفذ، باعتماد التماثل بين الأدمغة، في دواخل عقول هؤلاء العلماء وفي أدمغتهم، لنقل، سعيا للتعرف قدر الإمكان على الأسس الفيكرية وربما البيولوجية المجذرة فيها صناعتهم لنبوة محمد، بما في ذلك الأسس الباثولوجية (المَرَضية) المتعلقة بالنزوع لدى بعض هؤلاء العلماء والأخباريين إلى التزييف والاختلاق والغش والتدليس، وإلى التغطية على الأفعال العنيفة غير المشروعة في دولة المدينة.[76] فبعض نصوص المادة الإسلامية تقرأ كمسارح للجريمة النصية تنتظر التحقيق، وفي ذلك تحقق الكفاية التوصيفية والكفاية التفسيرية بإعمال مناهج تحليلية متعددة، على مستويات للتحليل متعددة، في ذات موضوع التقصي، صناعة نبوة محمد.

يعين تعدد مستويات تقصي موضوع صناعة نبوة محمد على التفسير وفق أطر معرفية إضافية من علوم بيولوجيا الدماغ والفيكرة، إذ ينصِّب المستويان الإضافيان، مستوى الدماغ ومستوى العقل، حدودا مفاهيمية وتجريبية على النواتج من التحليل الذي يتم إنجازه على المستوى السلوكي.[77]

مثل ما كنت أشرت إليه في التمييز، على أساس السلوك المُخرَّج، بين فئة "المؤمنين" وفئة "المسلمين". وهو تمييز تاريخي للترتيب والتفريد بين الفئتين لا يرتكز على أساس متين خارج عملية الصناعة ذاتها، بعلة أنه ظل يدور القول به في المادة الإسلامية بعموميات عن مدى مواطأة اللسان والقلب كمعيار للتمييز. لكن القلب هو الدماغ والعقل في لغة العلم. وربما أفضى هذا العلم، بأدواته، إلى تبين خطل التمييز بين "المؤمن" و"المسلم" لأننا لا

نعرف يقينا ما يدور في الدماغ. أو قد تعضد الوقائع البيولوجية والفيكرية ذلك التمييز بين الفئتين بصورة مؤكدة، ولأي من ذلك استتباعات عملية مختلفة، في مجال تصميم المقاومة.

وكذا تشكك علوم الدماغ والأعصاب الفيكرية، لنقل، في جدوى البحث عن "أسباب" السلوك المخرَّج في أوضاع "اجتماعية" تتعلق بالمكان أو خصائصه أو العلاقات التي تدور فيه أو بالتاريخ الاجتماعي، مثل مَوْقَعة ممارسات نبوة محمد في بيئة الجزيرة العربية، وفي سياقات النزاعات مع اليهود والمسيحيين والمشركين والمنافقين لأغراض التفسير، إذ أن محركات السلوك البشري لا يمكن اختزالها في "أسباب اجتماعية" فحسب. فقد تكون "الأسباب" ذات الشأن هي تلك الموجودة في الدماغ الفردي، أو في أدمغة الأفراد على استقلال من أية محركات اجتماعية سياقية أو تاريخية محددة. وبدأ التفكير في مثل هذه الموضوعات يأخذ مناح مدهشة في مجال دراسات القانون وعلوم الدماغ عن المسؤولية الجنائية. مدهشة لأن علوم الدماغ تقدم بينات مادية لتكييف مفاهيم وظواهر لم تكن في السابق لتخضع للعلوم الطبيعية. فالكذب مثلا، ولأنه متعلق بالنفاق هنا، أصبح معروفا أن له مصاحبات بيولوجية يمكن تحديدها مهما تصنع الكاذب أنه حسب صادقا أن قوله كان الحقيقة.

لقد أنجز د. محمد محمود بسداد عظيم الخطوة الأساس بتطوير إطار لفهم نبوة محمد، وبتفكيك صناعة هذه النبوة على المستوى السلوكي التجريبي المُخرَّج في المادة الإسلامية المكتوبة كالمقدمة الضرورية لدراسة عمليات الفيكرة المفعَّلة في عقول العلماء، ودور العصبونات المتحالفة في أدمغتهم، وهو اليوم من العلم العام، في سياق إنشاء معمار صناعة نبوة محمد. إذ لابد في مثل هذه الوضعيات من تركيب نظرية كافية، أولا على مستوى السلوك المخرَّج، قبل السعي إلى التعرف على ما قد يكون يدور في الدماغ والعقل. ولا يمكن أن نعرف ما ينبغي البحث عنه في غياهب الدماغ وفي حواسيب العقل إلا بإنفاذ أولي لتحليل السلوك المخرَّج. وهذا

الأخير هو ما أنجزه المؤلف بصورة كافية، علما أنا نجد في نص الكتاب، وفي مقال صحفي منشور، إرهاصات الهم من قبل المؤلف بالمعطيات الإدراكية والنفسية، وهي في المستوى الثاني للتحليل المتعلق بالعقل.[78]

10

النقاد الإسلاميون

1.10 التقاعس عن الرد على الكتاب

قرأ المثقفون الإسلاميون في الكتاب أنه يثير بقوة مسألة علاقات القوة والسلطة في الدولة الإسلامية، في كل زمان أو مكان، وبالاستتباع، بقوة التماثل في الدماغ، قرأوا في الكتاب أنه يوجه الأبصار إلى نظام الإنقاذ في السودان، النموذج المعياري الصافي المتمثل في أسلمة التقنيات الشريرة التي لا تقوم للدولة الدينية قائمة بدونها. تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة، ووجدوا أن الكتاب يقدم ''لغة'' فاعلة لمقاومة تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة والحياة الخاصة.

يُفترض أن شفافية المحاجة العقلانية التي نجدها في الكتاب كانت ستسهل الأمر على الإسلاميين منتقدي الكتاب من الذين يرفضون النقاط الخطيرة الثلاث للكتاب (سبقية نبوة محمد على الإله، تأسيس ثقافة العنف في المدينة، وصناعة نبوة محمد). فالحجة العقلانية الكافية معروف عنها أنها تُسَهِّل المقاربة بالتفنيد من قبل النقاد بحجة عقلانية أفضل إن وُجدت.

ولكن، ها قد مر ما يقارب الثلاثة أعوام منذ إصدار الكتاب في مارس 2013، ويظل سائدا غياب النقد العقلاني الكافي المرتكز على الحجة العقلانية من قبل المشتبه فيهم المعروفين من الإسلاميين موظفي نظام الإنقاذ في السودان أعضاء الجهاز والإسلاميين المتحللين من هذا النظام. لكن الغياب الأكبر يظل من قِبل أساتذة أقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات السودانية الذين لا يتم تعيينهم في هذه ''المناصب'' أو إبقاؤهم فيها ما لم يكونوا أعضاء في ''جهاز المثقفين الإسلاميين''. وهنالك غياب المتخصصين في الفلسفة

وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية بصورة عامة. ولم يتم دحض أية فكرة من الأفكار الرئيسية للكتاب، ولم يهب إلى النجدة إلا واحد أو اثنان من جموع المثقفين الإسلاميين الذين كان ناداهم الأستاذ السفير خالد موسى إلى إخضاع كتاب د. محمد محمود للتنقيب في مصادره ولانتقاده.(79)

ولا يعني غياب التفنيد والدحض أن الأفكار في الكتاب تصبح صحيحة بالاستتباع. فكل ما في الأمر هو أن الدحض لم يحدث، أو أن محاولات التفنيد التي جرت كانت فاشلة، وأن أفكار الكتاب تظل الأكثر مقاربة للصحة، إن لم تكن صحيحة.

2.10 مقال الأستاذ خالد موسى

كان المقال النقدي الأول، والأكثر بروزا من بين القليل الذي كتبه المثقفون الإسلاميون، من قِبل الأستاذ خالد موسى، نائب السفير في سفارة نظام الإنقاذ في ألمانيا حينها (والسفير حاليا في سويسرا) بمقال بعنوان "لاهوت الملحد النبيل"، في إشارة إلى المؤلف بدالة "النبل"، لكنها الدالة التي تنفهم من سياق المقال ومن محتواه كلسعة تشنيعية. وهو يصف المؤلف في نص مقاله بعبارات استهزائية أشد قسوة من تقنية "ملحد". فـ "ملحد" أداة الإسلاميين لقفل باب الاجتهاد، ولاستنهاض قاضي الإسلام المتربص وشحذ همة الدبّابين شباب حزب المؤتمر المنفعلين إلى نصرة نبوة محمد ضد فئة العلمانيين واللادينيين من المعارضين لنظام الإنقاذ، ولا تكون النصرة ضد العلمانيين واللادينيين إلا بالأفعال الوحشية الموثقة في أرشيف عنف مثقفي الدولة الدينية الإسلامية في السودان.

اجتهد الأستاذ خالد موسى في سعيه إلى تفنيد الأفكار الرئيسة في الكتاب. وكان سعيه مشدودا إلى إنقاذ الركيزة الدينية الأيديولوجية التي يستند عليها النظام الإسلامي في السودان مما تسجله عباراته في المقال عن الفئة "المعزولة"، مَن يسميهم اللادينيين والعلمانيين. ويمسح من النص واقعة أن "العزل" كان فعلا عدوانيا متعديا تم

تنفيـذه بواسـطة جهـاز المثقفـين الإسـلاميين والأجهـزة الأمنيـة الأخـرى وتـم تنفيـذه بتقنيـات العنـف والقهـر وإرهـاب الدولـة الإسـلامية.

لم يقـدم نائـب السـفير في نقـده للكتـاب سـوى مغالطـات فندهـا د. محمـد محمـود في مقـال بعنـوان "في بعـض قضايـا كتـاب نبـوة محمـد" (في الأنترنيـت بعنوانـه). فأعـرض هنـا إلى أبعـاد إضافيـة لمـا كان ورد في مقـال الأسـتاذ خالـد موسـى، وأعـزز ذات مكونـات الـرد مـن قبـل المؤلـف.

3.10 الطمأنة

طمـأن الأسـتاذ خالـد موسـى الإسـلاميين في نظـام الإنقـاذ في السـودان أن كتـاب د. محمـد محمـود "أشـبه مـا يكـون ببيـع الخمـر القديـم في قنـاني جديـدة". وقـال لهـم إن الكتـاب، مـن حيـث موضـوع دراسـته وبحثـه، "لا يعتـبر جديـدا البتـة" وإن كل مـا فعلـه المؤلـف هـو أنـه "أعـاد إنتـاج المـادة الاسـتشراقية والشـبهات القديمـة حـول النبـوة المحمديـة بعـد أن أعـاد ترتيـب المـادة التاريخيـة". وكـرر القـول إن المؤلـف "يسـعي لبيـع الخمـر القديـم في قنـاني جديـدة".

لكـن الطمأنـة مـن قبـل أهـل الـدار لأهـل الـدار ليسـت حجـة تبطـل الأفـكار الرئيسـة في الكتـاب: سـبقية النبـوة عـلى الإلـه، وتكريـس ثقافـة العنـف والقهـر والإرهـاب ضـد المقاومـة في دولـة المدينـة، وصناعـة نبـوة محمـد بالخيـال. كـما أن التلويـح بشـبح "المسـتشرقين" لا يعنـي أن إبطـال الأفـكار الرئيسـة في الكتـاب تحقـق. وسـيعود الأسـتاذ خالـد مـوسي ليعـبر في مقالـه عـن إعجابـه بسـماحة المسـتشرق المسـيحي المتديـن وليـام مونتقمـري وات، وبإنصافـه لمحمـد، مقارنـة بالظلـم مـن قبـل "الملحـد النبيـل". والتعبـيرُ مـن قبـل الإسـلاميين السـودانيين عـن إعجابهـم بالمسـتشرق وليـام مونتقمـري وات متوقـع ومفهـوم إذ يقبـل مونتقمـري وات، عـلى عكـس مؤلـف الكتـاب، أن محمـدا تلقـى الوحـي مـن الإلـه.

وكـرر الأسـتاذ خالـد موسـى أقوالـه إن د. محمـد محمـود، وبالرغـم مـن "جرأتـه في ابتـدار هـذه الدراسـة"، "يفتقـد المصداقيـة الفكريـة" وإنـه "لا يـرُد جوهـر أفـكاره الأساسـية في الكتـاب الي مصادرهـا الأصليـة"

وأنـه ''يفتقـد ... حـس الأصالـة الفكريـة'' و''يفشـل في رد بضاعتـه الي مصدرهـا الاسـتشراقي''.

وذهـب الأسـتاذ خالـد موسـى إلى أن ''فكـرة النبـوة كخيـال ابداعـي'' تبـين بلـوغ المؤلـف ''ذروتـه في التمحـل''. وكلمـة ''التمحـل'' في سـياقها حمالـة معـان منهـا الجـدب الفكـري والفجـور والمكـر، ودليلـه قولـه إن المؤلـف ''لا يـرُد ... الزعـمَ [أن النبـوة خيـال ابداعـي] الي أساسـه في الثيولوجيـا المسـيحية'' وأن المؤلـف في ''تمحلـه'' ''لا يقـول بـأن مؤلفـات المسـتشرق مونتقمـري وات هـي مصـدر فكرتـه الأساسـية أخذهـا منـه دون أن يشـير الي ذلـك''. ويمـضي الأسـتاذ خالـد موسـى إلى القـول إن المؤلـف اسـتمد مـن مونتقمـري وات ''حتـى منهجـه في سـوق الاتهامـات وتطبيـق مناهـج النظـر التاريخـي''.

أي، أن د. محمـد محمـود، وفـق تكييـف الأسـتاذ خالـد موسـى، مـارس السرقـة العلميـة مـن المسـتشرقين بـأن أخـذ ذات أفكارهـم دون أن ينسـبها إليهـم. ويشـير الأسـتاذ خالـد موسـى بصـورة خاصـة إلى المسـتشرق وليـام مونتقمـري وات كالمصـدر الأسـاس للأفـكار التـي يقـول إنهـا مسروقـة.

وقـدم الأسـتاذ خالـد موسـى مـا يسـميه ''الاسـتدلال'' عـن أن مونتقمـري وات كان قـد قـال ''إن محمـدا عمـل فيـه الخيـال الخـلاق عـلى مسـتويات عميقـة'' وقـال إن د. محمـد محمـود سـاير مونتقمـري وات في رد نبـوة محمـد الي ذات ذلـك ''الخيـال الخـلاق'' دون أن يشـير الي ذلـك ''ممـا يقـدح في مصداقيتـه الفكريـة والأكاديميـة''.

وظـل الاسـتاذ خالـد موسـى يـردد هـذه القولـة عـن السرقـة العلميـة في عـدة أماكـن في مقالـه، منوهـا بعبـارة ''كـما ذكرنـا مـن قبـل''. كأنـه بتكـرار القـول وجـد مقتـل الكتـاب:

> والكتـاب كـما ذكرنـا مـن قبـل فقـد مصداقيتـه الفكريـة والأكاديمية عندمـا سـكت عـن الإشـارة الي مصـدر الفرضيـة والأفـكار الأساسـية الـواردة فيـه خاصـة مركزيتـه النظريـة التـي تزعـم أن النبـوة هـي اخـتراع بـشري صنعـه الخيـال الإبداعـي الخـلاق للنبـي

> صلي الله عليه وسلم. وهي ذات الفكرة والزعم الذي أدعاه مونتقمري وات في كتابيه **محمد في مكة** و**محمد في المدينة** اللذين اعتمد عليهما الكاتب تماما في تحرير سفره الراهن.
>
> وحتى مصطلح الرائي الذي وصف به النبي صلي الله عليه وسلم هو ترجمة لما أشار اليه مونتقمري وات بأن الرسول صلي الله عليه وسلم هو perfect seer حسب ظنه ...

عليه، وفق منطق الأستاذ خالد موسى، تصبح فكرة ''الخيال الخلاق'' في النبوة، الواردة كعبارة في كتاب د. محمد محمود، مسروقة من مونتقمري وات.

وقد ردّ د. محمد محمود على هذه النقطة بقوة في مقاله المذكور ''قضايا في نقد كتاب نبوة محمد'' وفند إسناد الأستاذ خالد موسى السرقة العلمية من المستشرق وليام مونتقمري وات.[80] وأضيف في تعزيز الرد من قبل المؤلف أن المقالة عن ''الخيال''، خلاقا أم عاديا، كأساس صناعة كل نبوة، ظلت دائما، ومنذ البداية، من العلم العام، بل من المعرفة الشعبية. وهناك من سبق مونتقمري وات في الإتيان بفكرة أن نبوة محمد من ''خيال''. وجاء ذلك في المادة الإسلامية ذاتها قبل أكثر من ألف عام قبل مونتقمري وات. وحتى الأشخاص العاديين من المعارضين لمحمد في مكة والمدينة كانوا تحدثوا عن ''الخيال'' في نبوته. فنحن لسنا أمام ''فكرة'' إبداعية مستحدثة تم التوصل إليها بالقدرات العقلية الخلاقة أو بالنظر الثاقب المتخصص عند المستشرقين فيأتي د. محمد محمود ليسرقها، بل نحن أمام ''مفهوم'' في اللغة العادية السارية متاح استخدامه كما هو بشحنته الدلالية الأساس من قبل عدد مقدر من الناس دون حاجة لاقتباس.

وقد أشار د. محمد محمود في كتابه إلى أن المشركين في محاجتهم مع محمد كانوا أوردوا فكرة ''الخيال الخلاق''، بالمعنى القرآني الأدخل في الإبداع، ''أضغاث أحلام''، في توصيفهم محتوى خطاب محمد. أي،

إن الفكرة ذاتها وهي الأهم، لا اللفظة الإشارية التمثيلية، موجودة أصولها في النص القرآني. ويقول د. محمد محمود:

> ولاحظ المشركون عنصر الخيال في القرآن. فالقرآن لا يخبرهم فقط عن الماضي وإنما يخبرهم أيضا عن أحداث المستقبل وأحداث قيام الساعة ويخبرهم عن الجنة والنار ومشاهدهما.
>
> رأى المشركون في كل ذلك أهاويل خيال لا تختلف عن أهاويل الرؤيا التي يراها النائم في أحلامه ونسج شبيه بما ينسجه *الخيال الخلاق للشاعر*، وهو رأي أشارت إليه آية سورة الأنبياء التي تقول: "بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون (230–231) [الإمالة مضافة].

فتعبير "الخيال الخلاق" في نص الكتاب من اللغة العامة، ولا خصوصية اصطلاحية له في عموميته كمفهوم عادٍ تتم تعبئته بفئات وبخصائص تختلف من كاتب إلى آخر. بل إن كل من ينتقد نبوة محمد سيجد أنه لا يمكنه تجنب عبارات "الخيال"، والمخيال، والتخييل، والتصورات، والأوهام، والكلمات ذات الدلالة التحتية المشتركة. مثالا، المستشرقة الفرنسية جاكلين شابي في كتابها بعنوان **رب القبائل، إسلام محمد**،[81] وفيه تتحدث عن الجن والملائكة والخرافات القبلية، وكله من الخيال. وحتى حين يستخدم د. محمد محمود تعبير "الخيال"، أو الخيال الخلاق"، فإن ذلك يختلف عن استخدام مونتقمري وات لذات التعبير، في المعنى وفي التفاصيل. فالقول بخيال نبوة محمد في الكتاب مشدود إلى إثبات صناعة محمد. أما عند مونتقمري وات، فالأمر متعلق بالدفاع عن محمد وقدراته الإبداعية، ضد اتهامات المستشرقين الأوربيين، مما كنت أوردته، وسأعود إليه في هذه الدراسة.

إن أقوال الأستاذ خالد موسى المسوقة في مقاله الأساس بجدية الهم بأثر الكتاب في تقويض الأساس الفكري للدولة الدينية الإسلامية

في السودان تأتي بدون دليل. وهي غير صحيحة في مقدماتها، ولا علاقة لها منتجة بأية واحدة من النقاط الثلاث الرئيسة موضوع الكتاب: سبقية نبوة محمد، وعنف دولة المدينة والمقاومة من قبل المعارضين، وصناعة نبوة محمد.

والسرقة العلمية لا تَثبُت إلا إذا وجدنا أن المؤلف كان حقا نقل من مونتقمري وات ذات قصصه من إنتاجه البحثي عن خيال نبوة محمد في كتابيه المحددين، على سبيل المثال، أو إذا وجدنا أن المؤلف كان نقل ذات النص مترجما إلى العربية بتغييرات متذاكية.

بالإضافة إلى أن كتابي مونتقمري وات (**محمد في مكة**، و**محمد في المدينة**) مرتكزان على ذات المراجع الأساسية التي لا غنى عنها لكل باحث في نبوة محمد: سيرة ابن اسحق في سيرة ابن هشام، والمغازي للواقدي، والطبري دائما. والوقائع الأساسية هي الوقائع ذاتها.

والثابت هو أن د. محمد محمود يفارق مونتقمري وات بصورة راديكالية بشأن أبعاد جوهرية تدحض، في ذاتها، إسناد السرقة العلمية إذ كان المستشرق المرموق الراحل مونتقمري وات يصدر من موقعه كأوروبي. ويقول في كتابه محمد في المدينة "نحن"، في إشارة إلى نحن "الأوربيين"[82] بغرض التمييز الأخلاقي بين بني جلدته وأنهم متحضرون، من جهة، وأولئك العرب في الجزيرة العربية ذوي الحالة المعروفة، من جهة أخرى. وهكذا يصف وات العرب بأنهم "تعوزهم النظرة الأخلاقية الشاملة فلا يتجاوز فهمهم وسلوكهم حدود القبيلة".[83]

فقد تمثلت هموم المستشرق وليام مونتقمري وات ومشروعاته الفكرية والسياسية التي تابعها طيلة حياته إلى وفاته في العام 2006 في تطوير فهم عن الإسلام أفضل بين الأوربيين ولتصحيح مغالطات المستشرقين الآخرين عن شخصية محمد وأخلاقه و لتحقيق مصالحة المسيحيين مع المسلمين عبر تقنية "حوار الأديان". أما هموم د. محمد محمود فمختلفة عن كل ذلك بصورة جذرية.

ونرى الأستاذ خالد موسى، في ذات السياق، يكيل المدح للمستشرق

وات بأنه ''يتفوق ... علي محمد محمود'' لأنه: ''يحاول أن يبرز عظمة إنجاز النبوة المحمدية'' من حيث قدرة محمد على تنظيم إطار عام من المبادئ والأفكار لمنع ''عمليات التوتر الاجتماعية والصراعات القبلية التي كانت سائدة، ونجح في خلق مجتمع متضامن ومستقر''، ومن حيث حكمة محمد وقدرته وقيادته ''كرجل دولة من الطراز الأول'' ومن حيث ''مهاراته الإدارية الخارقة ...''

ولكن، ليس في أي من ذلك من حجة لإثبات أمر متعلق بالكتاب محل الانتقاد. وليس فيه ما يفند البينات المقدمة في الكتاب، على سبيل المثال، عن أن دولة المدينة لم تكن مثالا للوئام الاجتماعي، وإنما كانت مسرحا لعمليات تقتيل المعارضين وطردهم من مساكنهم والاستيلاء على ممتلكاتهم وسبي نسائهم وبيع أطفالهم وتعذيبهم وتقطيع أطرافهم وسمل أعينهم وحز رقابهم والتمثيل بأجسادهم المقطعة. فهذه الوقائع هي محل المحادثة والانتقاد، ويقدم الكتاب تفاصيلها الدقيقة من المادة الإسلامية المعتمدة. فالذي نجده عند الأستاذ خالد موسى هو مفارقته الالتزام بما أسميه ''مركزية نص الكتاب'' وهذا معيار هام في تقييم كل نقد.

4.10 التعبير عن الاستغراب كحجة

يستخدم الأستاذ خالد موسى استراتيجية أسميها ''المحاجة بالتعبير عن الاستغراب'' لدحض الأفكار في الكتاب. خذ الفكرة عن النبوة كظاهرة إنسانية. قدمها المؤلف وأسهب في شرحها وفي تبيين حيثياتها. وحيث لا يتفق معها الاستاذ خالد موسى، قرر أن يحاج بالتعبير عن استغرابه الفكرة وعن الاستهزاء بها، بمجرد القول المرسل إن ''الزعم فاسد''، وبترديد العبارة ''تعالى الله عما يصِفون''. ثم بإضافة أن ذلك الزعم الفاسد ''يجافي المنطق والعقل والحس السليم''، دون تبيين للحجج المنطقية أو العقلانية التي تؤيد موقفه.

5.10 الخلط المنهجي

لجأ الأستاذ خالد موسى إلى مغالطة إضافية بالقول إن د. محمد

محمـود مـارس خلطـا منهجيـا قيمـه الناقـد بأنـه يقـدح في الكتـاب:

> ينتقـي الكاتـب النصـوص والاقتباسـات مـن ... المصـادر [مـن السـيرة والتفسـير] ويعتمـد كثـيرا عـلي روايـات الإخباريـين، ويميـل الي مناطحـة النصـوص ببعضهـا البعـض، وتوليـد الجـدل، مركـزا عـلي المطاعـن الـواردة في هـذه الروايـات.
>
> إن الكتـب التـي أعتمـد عليهـا الكاتـب كـما ذكـر كثـيرون كتـب أقدمهـا بعـد 150 عامـا بعـد وفـاة الرسـول صـلي الله عليـه وسـلم. وبالتـالي فقـد وقـع الكاتـب في خلـط منهجـي واضـح لأنـه يقيـم وزنـا نوعيـا لروايـات الإخباريـين أكثـر مـن آيـات القـرآن الكريـم لأنهـا تخـدم أغـراض بحثـه للتشـكيك في مشروعيـة النبـوة وتأكيـد صناعتهـا البشريـة.

لكـن التقديـر الأدخـل في الصحـة هـو أن د. محمـد محمـود يُعمـل آليـة "التنـاص" المعروفـة في تحليـل الخطـاب، حيـث "يحـادث" النـص المحـدد نصوصـا أخـرى. وكـذا يقصـد المؤلـف إلى تفكيـك هـذه النصـوص لتبيين عـدم مركزيتهـا ولتعريـة تناقضاتهـا، خاصـة وأن الموضـوع هـو "صناعـة نبـوة محمـد". ولا يمكـن للصناعـة إلا أن تنطـوي عـلى الاحتطـاب بليـل مـن قبـل الصنـاع المجبوريـن عـلى النجـر والنسـج لتحقيـق مقاصـد علاقـات القـوة والسـلطة، فتتخلـق المشـكلات والنتـوءات والآثـار البـارزة لعمليـات عنـف الإنشـاء باللغـة.

فمناطحـة بعـض النصـوص بنصـوص أخـرى مـن مقتضيـات التفكيـك، والمناطحـة بـين النصـوص موجـودة أصـلا لم يخترعهـا د. محمـد محمـود، بـل هـو عمـل عـلى الإتيـان بهـا، أحيانـا كنصـوص تتخاصـم أمـام محكمـة الحقيقـة، لتبيـن التناقضـات في المـادة الإسـلامية التـي يتشـكّل منهـا معـمار نبـوة محمـد.

أمـا تقليـل الأسـتاذ خالـد موسـى مـن شـأن روايـات الأخباريـين فليـس في محلـه، لأن الموضـوع أصـلا هـو صناعـة نبـوة محمـد، ممـا اضطلـع بـه العلـماء في القـرن الثـاني والقـرن الثالـث، لإثبـات تميُّـز محمـد

مركز الدين الجديد على بقية البشر — التميز، كمكون أيديولوجي للإمبراطورية الإسلامية، وكبرنامج استراتيجي لتركيز السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية في يد خليفة المؤمنين. أما الجدل بآيات القرآن، فأعرض له فيما يلي.

6.10 المحاجة بالقرآن

دلف الأستاذ خالد موسى في معرض مقاله إلى ما أسماه "الشبهات والاتهامات" التي أثارها المستشرقون. وقال إنها "تجد لها أثرا في الكتاب" وإن من هذه الشبهات والاتهامات أقوال المستشرقين إن محمدا "مخادع وحسي، ويستدلون بحربه في الأشهر الحرم، وزواجه من زينب بنت جحش".

فلتفنيد الشبهة الأخيرة عن زينب بنت جحش، حاجج الأستاذ خالد موسى بالقول: "هذا رغم أن القرآن قد أنزل آيات في هذا الصدد أحلت له الزواج من زوجة أدعيائه بعد أن قضي منها زيد وطرا وطلقها". لكن الذي قصد نسيانه الناقد هو أن القرآن معتمد من قبل د. محمد محمود على أنه كلام محمد. فالمغالطة واضحة على عدة مستويات. منها أن قول محمد ذاته لا يكون حجة في ذاته لدحض ادعاءات خصومه.

ويستخدم الأستاذ خالد موسى ذات المحاجة بالقرآن في مكان إضافي في رفضه ادعاء المؤلف أن "الإسلام بشكله الراهن هو في واقع الأمر جسم لم يحقق تماسكه إلا في سياق عملية تدريجية استندت علي اختيارات العلماء واتفاق أمزجتهم ومصالحهم". فيرد الأستاذ خالد موسى بحجة القرآن:

> هذا الزعم ينكر منطوق القرآن الكريم الذي يؤكد للرسول "ص" وللمؤمنين أن الإسلام قد اكتمل نزوله ورضيه الله دينا للبشرية. يقول الله تعالي: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا".

المغالطة في الحجج الثلاث واضحة. إذ لا يمكن للأستاذ خالد

موسى أن يحاج بنصوص من القرآن بعد أن كان قد قرر أن د. محمد محمود يعتمد أن القرآن من كلام محمد أحيانا لحل مشكلات حياتية طارئة، لا كلام الإله. فالإجراء المنطقي في هذه الحالة الاجتهادُ لدحض فكرة د. محمد محمود عن مصدر القرآن، أولا. قبل استخدام القرآن باعتماده كلام الإله المنزل على محمد كحجة لتفنيد الكتاب. فالإشارة إلى "منطوق القرآن"، والقول "رغم أن القرآن أنزل آيات"، لا يعتبران من أدوات المحاجة العقلانية في هذا السياق. وقد تحدث الأستاذ خالد موسى ذاته في مقاله عن أهمية "المنطق والعقل والحس السليم" في المحاجة. فهذه المحاجة بآي القرآن قد تصلح بين المثقفين الإسلاميين لكنها غير مجدية في هذا السياق.

7.10 المثقفون الإسلاميون وإثارة الحفيظة والانفعال

وصف الاستاذ خالد موسى الكتاب بعبارات مختارة موجهة إلى الإسلاميين. عبارات مثل: "خطورة هذا الكتاب الذي نحن بصدده أنه يصدر من رؤية لا دينية إلحادية لا تؤمن بالنبوة أو الكتاب أو الله"، "جرأة الكاتب في ابتدار مثل هذه الدراسة للقارئ الإسلامي والعربي"، منهج "الماركسية"، التأثر بمنهج "الأستاذ محمود محمد طه" (الذي شارك في إعدامه المثقفون الإسلاميون وقضاة الإسلام والشيخ حسن الترابي والرئيس جعفر النميري الذي أصبح إسلاميا)، "زعمه الفاسد ليقول إن القصص القرآنية مصدرها الأساسي هو التوراة"، "يطعن في شرعية الرسالة المحمدية"، "أشد تلبيسات وتجنيات الكاتب المنهجية هي زعمه أن القرآن تراجع في الفترة المدنية"، وغيرها.

ولأن الأستاذ خالد موسى كان مدركا أن هذه العبارات قد تثير حفيظة الإسلاميين وانفعالاتهم ضد المؤلف فقد سارع فطمأنهم مجددا في مقاله أن الكتاب "لا تترتب عليه فتنة مجلجلة أو شبهات مزلزلة"، وعزز ذلك بالقول لهم: "إن الكتاب بل يعيد الثقة في نفوس المؤمنين والدارسين المقسطين في أن نبوة الرسول صلي الله عليه

وسلم لم تكن صناعة خيال مبدع بل هي نبوة حقة وأن الله الذي يتشكك في وجوده وينسب صناعته الي خيال النبوة أيضا قد تعهد بحفظ القرآن من كل تحريف." وانتهي الأستاذ خالد موسى إلى القول إنه "ومع نشر مثل هذه الشبهات وصدور مثل هذه الدراسات والكتب فإن حب الرسول صلي الله عليه وسلم يجري في عروق المؤمنين مجري الدم". ومضى إلى طمأنة ذاتية بالقول إنه "إذا كانت آراء المستشرقين وشبهاتهم القديمة قد أحدثت زلزلة في وقتها فإن نضوج مناهج البحث في مجال الدراسات الإسلامية وبروز نخبة مختصة في علم ومناهج المستشرقين والوقوف علي آرائهم ونقدها قد حصن الأجيال الراهنة من أن تنطلي عليها مثل هذه التلبيسات والحيل و الدراسات إلا من أجل ممارسة الجيمناستك العقلي."

ومثل هذه الأقوال متكثرة في المقال الذي لم يتمكن صاحبه من تفنيد أية واحدة النقاط الثلاث الرئيسة في الكتاب.

8.10 التعبير عن الكراهية ضد العلمانيين

عبر الاستاذ خالد موسى عن "ظنه" بأن كتاب د. محمد محمود موجه الي "أقلية لادينية معزولة" في السودان. وأقر على نفسه، كأحد منتسبي نظام الإنقاذ في السودان إلى جهاز المثقفين الإسلاميين أن هذه الأقلية اللادينية المعزولة محرم عليها أن "تفصح عن وجودها وآرائها وأفكارها".

وسبَّب ادعاءه بتفاهة جمهور الكتاب بعلة ما ادعى أنها "مواطن التدين القوي في السودان وفي العالم الإسلامي". وتأتي إضافته عبارة "وفي العالم الإسلامي" لغرض تخفيف حدة وقع الإقرار بضيق أفق الإسلاميين السودانيين وكراهيتهم للآخر من كل نوع، فيريد الأستاذ خالد موسى توزيع وصمة الكراهية والعنف والقهر وإرهاب الدولة الدينية في السودان على بقية دول العالم الإسلامي.

لكننا نجد في عبارات الناقد الإفصاح الخفي عن أن "الأقلية اللادينية" في السودان لا يتم عزلها أو منعها من أن "تفصح عن

وجودها وآرائها وأفكارها'' إلا بإزلاق مثل ذات التقنيات الكتابية الشريرة من نتاج دماغ المثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز. فاللغة التي يستخدمها الأستاذ خالد موسى معبرة في ذاتها بصورة كافة عن الكراهية والحقد ضد المشار إليهم بأنهم ''أقلية لادينية معزولة''.

فأما وقد بينت بعض ما رأيته من مغالطات في مقال الأستاذ خالد موسى، لابد من أن أضع مقاله النقدي في سياقه، لأنه حين تتعارض دروب المثقفين الإسلاميين مع دروب العلمانيين، مثلي، في سياق الكتابة العلنية، لا نكون في محض مناظرة ''أكاديمية'' ودية ندخلها ونخرج منها بالاحترام المتبادل، أو، ربما، بالمرح. ولا نكون أصلا نسعى إلى التعاون لأجل الوصول معا إلى ما قد يسميه البعض بأنه ''الحقيقة''، وكذا لا نكون مندرجين فيما يسميه الأستاذ خالد موسى في مقاله بـ''الجيمناستيك العقلي''.

بل هنالك دائما في الدماغ مُحفرةً الذاكرةُ المجرحة بجرائم نظام الإنقاذ الذي يدعمه ويخدمه الأستاذ خالد موسى من موقعه كأحد المثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز الذين نظل نلتقي بهم عبر كتابتهم أو أقوالهم المبثوثة، أو مباشرة. نراهم أشخاصا عاديين، وأحيانا طيبين، يضحكون ويحزنون، يتعرضون للحياة ذاتها باختباراتها. لكننا ما نراهم وما نسمعهم إلا ونتذكر أيضا بحار الدماء التي تظل تفصل بيننا في التاريخ وفي الحاضر في دارفور، ومنطقة جبال النوبة، ومنطقة النيل الأزرق، وأيضا في جنوب السودان (فيه هذا الأخير ورثة الإسلاميين، أو هم أمثالهم، من المثقفين الجنوبيين أصحاب ديانة العرقية والعنصرية كذلك لأغراض القوة والسلطة ومعرفة الفساد).

وبالرغم من ذلك، نحسب لصالح الأستاذ خالد موسى أنه عاد وأنهى مقاله بأهمية الكتاب، في قوله ''وأرجو أن يُعرَض الكتاب لبعض التمحيص والنقد الموضوعي من قبل المختصين والأكاديميين ...'' وفي ذلك مناداة لطلب الغوث من الإسلاميين المتخصصين.

11

مسار مقترح لانتقاد الكتاب

1.11 في عقلانية المثقفين الإسلاميين

لم يأت الغوث النقدي الناجع المنتظر من "النخبة المختصة" في معسكر الإسلاميين من قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الخرطوم، أو من الجامعات الإسلامية المتعددة. لم يأت، في تقديري، لأن د. محمد محمود لم يترك للمثقفين الإسلاميين المستعدين للمنافحة بالكتابة مدخلا ينفذون به بالعقل لتفنيد الأفكار في كتابه أو لدحضها وتركهم في حيرة من أمرهم.

فقد وجد المتخصصون الإسلاميون، بالعقل، فهم يعرفون العقل، أن البينات النصية المتكثرة بالتعاضد في الكتاب لا خلاف حول صحة مصادرها في الهوامش وفي المراجع، وأنها متاحة للجميع للاطلاع عليها وحاضرة في كتب التراث الإسلامي التي تتم طباعتها مجددا، وأغلبها منشور في الأنترنيت للتنزيل المجاني. وفوق ذلك، وجدوا صحتها الوثائقية معتمدة ومقبوليتها كبينات للإثبات ثابتة، ووجدوها متعلقة بالموضوع وذات إنتاجية في تسهيل الوصول إلى الحقيقة بشأن نبوة محمد في ماديتها التاريخية كخطابات وأفعال مُخُرَّجة تحت إمرة الدماغ النبوي، وبشأن مدى صحة الادعاء بصناعة نبوة محمد، في المادة الإسلامية المنتَجة بعمليات الإدراك في الوعي الاجتماعي للعلماء.

وقرأوا أن د. محمد محمود حدد رؤيته المنهجية إزاء المادة الإسلامية. بأنه لا يقبلها كما هي ولا يرفضها كما هي بل يُعمل فيها الانتقاد ويناقش أوجه الضعف أو القوة فيها ومدى كفايتها لدعم حجته (صفحة ط، المقدمة).

وهم لابد وجدوا، بالعقل، أن التسبيب الذي يسوقه د. محمد

محمـود لإثبـات الأفـكار الرئيسـة في كتابـه مقنـع بصـورة كافيـة مـن حيـث منطقيتـه، وأنـه تسـبيب يظـل غـير مُحصَّـن ضـد محـاولات النيـل منـه، في حـال اسـتخدموا الحجـة العقلانيـة والمنطـق العـادي البسـيط، ذلـك المنطـق الـذي يسـيِّر المحادثـات العاديـة في الحيـاة اليوميـة.

ولابـد أن هـؤلاء النقـاد المرتقبـين أدركـوا، بالعقـل، أن قـراءة الكتـاب تركتهـم، فجـأة، في ذات وضعيـة اعتقادهـم وإيمانهـم بـدون دليـل، ولكـن مـع قـدر مـن الاهتـزاز الداخـلي، وأدركـوا أن "إيمانهـم" و"اعتقادهـم" أصبحـا كل مـا عندهـم للمحاجـة. ولابـد أنهـم أدركـوا أن كل انتقـاد للكتـاب سـيكون فاشـلا إن هـو اعتمـد "الاعتقـاد" السـبقي في نبـوة محمـد، أو "الإيـمان" بهـا منهجـا للمحاجـة. إنهـم يفهمـون أن لا الاعتقـاد ولا الإيـمان مـن نـوع أدوات المحاجـة التـي يؤبـه لهـا، وإن كانـا مـن المحفـزات القويـة عـلى البحـث عـن حجـج ببينـات عقلانيـة وماديـة تفنـد الادعـاءات في كتـاب د. محمـد محمـود لينتهـي أمـره ككتـاب، أو تدعـم الحجـج ذات بينـات الكتـاب، فتقـوض عقلانيـة الاعتقـاد والإيـمان.

فالحقيقـة البدهيـة هـي أن للمثقفـين الإسـلاميين عقـلا يمكـن قراءتـه، بالتماثـل، بعلـة عـدم اختـلاف الأدمغـة مـن حيـث الوظائـف. لكـن الدمـاغ والعقـل وبالرغـم مـن تسـجيلهما وإدراكهـما الـكافي للوقائـع قـادران كذلـك عـلى التدليـس عـلى تلـك الوقائـع بسـبب اجتماعيـة الدمـاغ وبسـبب أن العقل يعقِـل الفكـر، بمعنـى أنـه يحجمـه ويفـرض عليـه قيـودا مختـارة. وقـد اختـار المثقفـون الإسـلاميون قيودهـم الملائمـة للوضعيـة التـي يجـدون أنفسـهم فيهـا — في جهـاز المثقفـين الإسـلاميين. فـما كان ممكنـا لهـم الاعـتراف أن الكتـاب أحـدث تغيـيرا في اعتقادهـم تحديـدا، لأن لهـم مصلحـة في إبقـاء الوضـع الراهـن عـلى حالـه أمـام التحـدي المزلـزل مـن قبـل "الفئـة اللادينيـة المعزولـة"، ممثلـة في محتـوى الكتـاب.

في جميـع الأحـوال، لم يـترك كتـاب **نبـوة محمـد** للإسـلاميين إلا هامشـا ضئيـلا لتفسـيرات تكتيكيـة مغايـرة، ولتأويـل دلالات بعـض الوقائـع الصغـيرة، ولتفسـيرات مغايـرة محتملـة هنـا وهنـاك. وهـم سـيزْوَرون ازوِرارا عـن المغالبـة بحجـج عقلانيـة ضـد الأفـكار والنقـاط المركزيـة في

الكتاب. يعرفون في قرارة أنفسهم أن كتاب د. محمد محمود تسبب في زلزلة اعتقادهم وفي زرع الشك في الثقة العمياء في ذلك الذي كانوا يعتمدونه على أنه الحقيقة النهائية المتمثلة في التزام المسلم تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المجتمع. فالاعتقاد في الصحة المطلقة للبرنامج السياسي الإسلامي، وهو الشريعة، ينتهي أمره بمجرد بدء اندراج صاحب البرنامج في مغالبة الشك.

ولكن هنالك الإسلاميون من غير المتسبين إلى جهاز المثقفين الإسلاميين. يكفي أن نكتفي في التصنيف بهاتين الفئتين دون مزيد تشقيقات، مع العلم بوجود الفئة الأكبر من المسلمين الذين يرفضون نظام الإنقاذ الذي يعذّبهم. والاقتصار على الفئتين من الإسلاميين مشدود إلى أغراض المقاومة ضد تقنيات العنف والقهر والإرهاب في الدولة الإسلامية النموذج، إذ يفضي التمييز بين الفئتين إلى فهم مؤداه أن الفئة الأولى، المثقفين أعضاء الجهاز، لا يجدي معها حوار، وإلى أنه لا فائدة ترجى منهم لمشروع تغيير بمقاومة الدولة الدينية، بسبب قوة المحفزات في النظام الذي يوظّفهم ليلتزموا اعتقادا زلزله د. محمد محمود بكتابه، لكنه اعتقاد يبقى عندهم، حتى وهو في حالة أثر الزلزلة تلك، ضروريا لإبقاء جسد النظام المهترئ حيا.

على عكس الفئة الثانية من المثقفين الإسلاميين غير أعضاء الجهاز، بمن فيهم الذين يعتقدون في دور لنبوة محمد والإسلام في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة فإن هؤلاء يتواصل الحوار معهم، ويتعين عليهم أن يقرأوا الكتاب، وأن يقدموا نتيجة اجتهادهم في نقد أفكاره التي تتحدى بالفكر والعلم والمعرفةِ الأساسَ الاعتقادي الذي يُرَكِّبون عليه وبه مواقفهم السياسية إزاء المشروع الإسلامي في السودان وإزاء إمكانات مشاركتهم في مقاومته وإزاء تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم وفي المؤسسات وفي الحياة الخاصة. وبالطبع، من هؤلاء الإسلاميون الذين اعترفوا بفشل الدولة الإسلامية في السودان وبفسادها المريع وبدأوا ينتقدونها

لكنهم ظلوا متمسكين بأمل عودة إسلام صحيح مبهم في ثوب غربي أوروبي بريطاني أو فرنسي أو حتى أمريكي، بل حتى تركي — فيه دسترة وبعض حقوق إنسان. والذي أراه أن المحادثات التي لن تتوقف معهم قد تفضي إلى الاعتراف من جانب عدد مقدر منهم بعدم مشروعية أي دور للإسلام أو لنبوة محمد في نظام الحكم، أو في المؤسسات العامة، أو في الترتيب الحكومي للحياة الخاصة، فتكون التدابير الإسلامية في الحياة الخاصة خارج إطار تدخل الحكومة. ولا أحتاج أن أذكر أن الأفعال المعتمدة جرائم وفق القانون الطبيعي، بعلة الضرر، في سياق الحياة الخاصة، مثل العنف ضد الزوجة، من صميم مجال التدخل بقانون بديل ليس هو الشريعة الإسلامية، والتي قد تبرر في تفسيرات لها ضرب الزوجة.

2.11 أهمية النص في مسار الانتقاد والتفنيد

إن نص الكتاب هو محل المحاجة ضد الأفكار المقدمة في ذلك النص من قبل المؤلف. ويعتبر فاشلا كل انتقاد يتجنب نص الكتاب، أو يعتمد حججا لا علاقة لها مقبولة بما ورد في نص الكتاب، مثل الادعاء بإلحاد المؤلف (عمر القراي)،[84] ومثل الانطلاق من "الاعتقاد" في صحة نبوة محمد كحجة في ذاته،[85] ومثل الحديث عن حاجة الإنسان للدين، إذن نبوة محمد صحيحة. يفشل مثل هذا الانتقاد، لأن مثل هذه الحجج تترك النقاط الرئيسة الثلاث محل الرفض كما هي، في النص.

وفي نص الكتاب يصبح المسار لتفنيد أفكار د. محمد محمود واضح المعالم. وكل من يحاول، من الإسلاميين أو من غيرهم، سيتعين عليه أن يتقفى أثر الادعاءات في نص الكتاب، وأثر البينات المقدمة، وسريان المنطق الذي يربط بين الادعاءات وسندها في البينات. وكذا أن يتقفى الناقد خطوط الاتصال التي تربط بالتناص بين نص الكتاب، من جهة، والنصوص الخارجية في المادة الإسلامية، من جهة أخرى.

فبعض من ذلك أعلاه كان دعا إليه الأستاذ خالد موسى فلم يجد من مجيب، بما في ذلك من بين أساتذة أقسام الدراسات الإسلامية وأقسام الشريعة في الجامعات الإسلامية، الذين في مقدورهم أن يقرروا الكتاب على طلابهم، وأن يساعدوا هؤلاء الطلاب في كيفية إعمال الانتقاد لتفنيد الكتاب بأدوات العلم والمعرفة، منها ما هو نتاج الحضارة الإسلامية ذاتها. والتناقض مُلاحظٌ. وقد نستنبط من تقاعسهم إعمالَهم العقل لضمان سلامةٍ إزاء غضبة نظام إسلامي مستبد لن يقبل، من حيث هو نظام قبيلي متعصب لا يفكر، أية إرهاصات لتجاوز فكري لابد سيُحدثه الكتاب لدى بعض الطلاب.

3.11 مجالات تفنيد الكتاب

1.3.11 اللحظة التأسيسية

فلنأخذ، على سبيل المثال، فكرة أن النبوة ظاهرة إنسانية اجتماعية مركبة تركيبا وأنها ذات تاريخ تجريبي، وهي فكرة قابلة للتفنيد والدحض. ويعني ذلك إنه لا وجود للملك جبريل إلا في مخيلة محمد، صاحب الفكرة، وأن الإله، في صورته الأساس خارج النبوات، على افتراض وجوده السبقي لنبوة محمد ولنبوة اليهودية ونبوة المسيحية وللكون ذاته، لم يرسل جبريل أو غيره من الملائكة إلى محمد، بل إن محمدا التاريخي هو الذي ادعى بالقول، بدون دليل ذي مقبولية، أن ذلك الإله الأول المفترض وجوده، لا الإله الذي صنعته نبوة محمد والمختلف عليه، أرسل إليه الملك جبريل بالوحي في تلك اللحظة التأسيسية التي تبعتها لحظات نبوية متعددة ومتباينة، جميعها خاصة بذاتية محمد، من حيث أنه الوحيد الذي كان يجتمع مباشرة بجبريل في غار حراء وفي أماكن أخرى، وأن الروايات عن إرهاصات النبوة، قبل اللحظة التأسيسية، لا يقبلها العقل.

هنا لن يتمكن منتقدو الكتاب من الاكتفاء بالقول المرسل إنهم "معتقدون" أو "مؤمنون" بالوحي، في مسعاهم لتفنيد هذا الادعاء

المركب الذي يسوقه د. محمد محمود في كتابه ويعززه بحجج متكثرة. أو أن يقرأوا بصورة خاطئة التمييز في الكتاب بين الإله العام، موضوع الإلحاد، وإله النبوة الخاص، "الفرع"، في لغة د. محمد محمود. أو أن يلجأوا إلى النص القرآني كالإثبات عن ذاته.

عليهم، إن أرادوا الدحض القائم على مقارعة الحجة بالحجة، أن يفككوا الادعاء المركب إلى مكوناته الصغرى، واحداً تلو الآخر، وأن ينظروا في البينات التي يوردها د. محمد محمود لدعم كل حجيجة صغيرة على حدة. قبل أن تكوِّن الحجيجات الصغيرة مجتمعةً نسقا يبين بالتعزيز المتكامل أن الادعاء في الفكرة الأساس تم إثباته بصورة معقولة وكافية بتكاثر الأدلة. أي، عليهم أن يغوصوا في التفاصيل المايكروسكوبية الدقيقة، الفيزياء الجزيئية في لغة ميشيل فوكو، التي يقدمها المؤلف لدعم مقالته عن علاقات صناعة نبوة محمد.

ولينظر النقاد في الجزء تحت عنوان "دلائل الإرهاص" (92–100)، على سبيل المثال، عن "الدلائل القَبْلية" المقدمة في المادة الإسلامية لإثبات نبوة محمد، مما يعرض له د. محمد محمود بالتفصيل. فهذه الدلائل القَبْلية هي التي يعتمدها الإسلاميون، وبسببها هم "معتقدون"، بل يقولون إنهم "مؤمنون". ويبين د. محمد محمود ما يسميه "اندفاع الخيال"، في كتب السيرة المعتمدة وفي بعض الأحاديث الصحيحة، عن معرفة سبقية لنبوة محمد من قِبل رهبان النصارى، وأحبار اليهود، وكهان الوثنية، وأسرة محمد، ومرضعته حليمة السعدية، وغيرهم.

لكن جميع الروايات التي تحمل الدلائل القَبْلية المقدمة لإثبات نبوة محمد تم إنتاجها بعد اللحظة التأسيسية ذاتها. وهي تَظهر غير قابلة للتصديق إلا إذا قرر الناقد الإسلامي، بركوب الرأس وبالقوة، أن العقل البشري نسبي يختلف من شخص إلى آخر في قدرته على تفكيك مثل هذه الروايات البسيطة. ومن ثم، يقرر الناقد الإسلامي أن عقل المثقفين الإسلاميين نسبي أيضا في قدرته على التمييز بين الحقيقة والخيال في الروايات عن "الشياطين من الجن ... تسترق السمع"

عن أمر محمد (94)، وفي قصة عمر عن "جنية" الكاهن، وعن "جليح أمر نجيح" (95)، وعن قصة أم محمد آمنة بنت وهب عن "نور خرج معه [محمد] أضاء له ما بين المشرق والمغرب" (96)، وعن الرواية في سيرة ابن اسحق على لسان محمد الطفل عن الرجلين "عليهما ثياب بيض ... فشقا بطني، واستخرجا قلبي فشقاه، فاستخرجا منه علقة سوداء ... ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج ..." (97)

فالمسار للنقاد واضح وممكن — أن ينفذوا إلى البينات النصية المأخوذة من المادة الأخبارية، البينات التي قدمها د. محمد محمود في سعيه إلى إثبات "افتراضه"، وهو ليس افتراضا فقط، بل كذلك تغير في مسار التفكيك إلى حجة ذات بينات ومنطق، وأن يبينوا مواطن الضعف في الحجج التي تسبغ خاصية "الصناعة" على الروايات الإسلامية، على أقل تقدير.

فيقع عبء إثبات مادية اللحظة التأسيسية على الإسلاميين، لا على المؤلف الذي قصد إلى تفكيك هذا الحدث المحدد في معمار صناعة نبوة محمد. فإن نجحوا في إثباتٍ، بالبراهين المادية والعقلية، لوقائع اللحظة التأسيسية ودلائلها الإرهاصية القَبْلية، تنهار حجة المؤلف المتعلقة بادعائه أن اللحظة التأسيسية مصنوعة بتقنيات الخيال.

قد يبدو هذا التحدي شكليا أو تعجيزيا. لكنني أرى في مسار قبوله، على سبيل تمرين العقل، مظان التعامل بجدية من قبل الإسلاميين مع التساؤل عن مشروعية تنزيل نبوة محمد بالقوة أو بالحيلة أو باستغلال حالة الخنوع، في نظام الحكم وفي المؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة، الموضوع الأساس في الكتاب، في تقديري. وهو موضوع مرتبط بصورة وثيقة بتجاوز نبوة محمد على مستوى الفكر.

2.3.11 الإسراء والمعراج

وخذ مثالا تكوينيا معروفا آخر، حين يقول د. محمد محمود ما معناه

إن محمدا لم يسرِ إلى المسجد الأقصى ولم ير الله أو يسمعه عند المعراج. ويقدم المؤلف الأسباب العقلانية والوثائقية وتلك التي تنتقد الوثائق والتي هي من العلم العام لتفنيد ادعاءات الإسراء والمعراج ولتبيين أنها من خيال النبوة ومن الخيال الإسلامي اللاحق الباحث عن معجزات لإثبات نبوة محمد بإثباتِ تَمَيُّزِه على بقية البشر، وبإثبات تميزه على موسى الذي "رأى الله". هنا أيضا يكون التفنيد المتوقع من قبل الإسلاميين بالسعي العقلاني، لا الغيبي، لتقويض أساس حجة د. محمد محمود.

وهنا أيضا، يقع عبء الإثبات على الإسلاميين ليبينوا لنا ببراهين مادية وبحجة يقبلها العقل مقاربة رواية الإسراء والمعراج إلى صحة محتملة، على أقل تقدير. أو أن يقبل الإسلاميون أن الأمر متروك للاعتقاد الشخصي، ولحالة الإيمان، فيؤمن به من يريد، دون حرج مقدر، ويرفضه من لا يراه أمرا معقولا، كذلك دون حرج.

لكن عملية التفنيد لا تقف عند حد هذه الموضوعات التكوينية الصغيرة المتعلقة بالخيال. بل لابد للناقد من فهم كلي للبنية الحجاجية في معمار الكتاب بأكمله. بدءا بمكوناته الصغرى في علاقاتها البينية لتركيب الأفكار الرئيسة في الكتاب. أي، لابد من تناول الموضوعات التكوينية الصغيرة في علاقاتها المتشابكة مع موضوعات تكوينية صغرى ومتوسطة وكبرى.

3.3.11 وحدات التحليل الصغرى

إن الوقائع الكثيرة المقدمة للإثبات في فصول الكتاب موزعة بطريقة هندسية مقصودة. وقد اعتمد المؤلف النمذجة في تركيب كتابه بطريقة النُّظيمات (جمع نظيمة كتصغير نظام). وهي مكونات مستقلة داخل مكونات أكبر بصورة طردية صعودا أو هبوطا. لتعمل النظيمات مجتمعة في تحالفات متضافرة لإثبات كل فكرة محددة من بين النقاط الثلاث الرئيسة في الكتاب، ولإثباتها مجتمعة: (1) تركيب محمد لإلهه، وادعاؤه النبوة؛ (2) المقاومة ضد نبوة محمد

ودينه الإسلام، ورده عليها باستخدامه العنف والقهر والإرهاب ضد المعارضين؛ و(3) صناعة نبوة محمد بالخيال وبنسج الروايات.

لا يكون منتجا أن يأخذ الناقد كل واقعة نصية صغيرة في الكتاب كنظيمة منفردة ثم يخضعها للانتقاد، وكأنها معزولة عن بقية الوقائع أو النظيمات في مجمل البنيان الحجاجي الذي أنشأه المؤلف. مثالا، قصة اغتيال الشاعر كعب بن الأشرف (163–164) — فقد كان هجا محمدا، فبعث محمد فرقة مسلحة لخدعه واستدراجه ثم قتله. تمثّل هذه القصة القصيرة ما أعنيه بنظيمة. والغاية من إدراجها من قبل د. محمد محمود إثبات أن دولة المدينة أسست لثقافة العنف وأنها كانت دولة دموية، مما يعني أنها دولة غير جديرة بالاحتذاء أو بالاستلهام من نموذجها لتركيب عالمنا المعاصر. ففكرة عنف الإسلام كدين وكدولة من الأفكار الكبرى الرئيسة في الكتاب. وقد تكون أهم فكرة في الكتاب، بسبب دلالاتها التي تتجاوز منظومة العنف ذاتها إلى استجواب مجمل مشروع الإسلام في الدولة المعاصرة وفي المجتمع.

لكن النظيمة عن كعب بن الأشرف لا قوة إثباتية لها ما لم تكن متضافرة مع نظيمات أخرى تذهب في ذات الاتجاه. على ذات مستواها مثل نظيمة اغتيال الشاعرة عصماء بنت مروان (163)، ونظيمة اغتيال الشاعر الشيخ أبو عفك (163). فهذه فئة تجمع بين أشكالها النظيماتية خصيصة الشعر، والتعبير الحر بالكلمة، ومن ثم تنشأ خصيصة عدم قدرة دولة المدينة على تحمل أي نقد بالكلمة. هذا التركيب للنظيمات الثلاث يقوي الإثبات بإضافة مكونات فيها نظيمات متعددة ذات خصائص مشتركة. مثل: مكون ضحايا الاستهداف الشخصي بالسرايا، ومكون ضحايا التعذيب، ومكون ضحايا التمييز الديني ضد اليهود (نظيمات الطرد من المساكن، وسبي النساء، وبيع الأطفال، وحز رؤوس القيادات)، ومكون المهدر دمهم، وهكذا.

فجميع النظيمات داخل مكوناتها التكوينية تتضافر لإثبات مقالة

العنف في دولة المدينة. مما يعني أن تفنيد نظيمة هنا أو هناك لن يفيد كثيرا ولن يدحض الفكرة الرئيسة. فلا يكون الدحض إلا بإثبات عدم صحة عدد مقدر من النظيمات عبر مكونات مختلفة.

لابد، بالطبع، من إخضاع الواقعة، أو النظيمة، التي يوردها المؤلف، إلى التشريح المستقل للتحقق من صحتها ومن صحة الأسانيد التي تقدمها، على استقلال، أولا. ومن ثم، المضي إلى تشريح عمليات الربط بالوقائع التكوينية الأخرى في المستويات التراتبية الأكبر في معمار الكتاب.

فالنقطة المهمة هنا هي أن الكتاب لا يمكن انتقاده بعبارات عامة، أو باستدعاء كتابات المستشرقين، أو بالزج بالأفكار المعروفة في مجال نقد الدين. وإنما يكون الانتقاد أولا على المستوى الدقيق، مستوى المكونات الصغرى في الوقائع والنظيمات التي يوردها المؤلف. فخذ أية "قصة" ترد في أي فصل من فصول الكتاب. ستجدها ذات وظيفة تضافرية مع قصص أخرى شبيهة في تركيب بنيان صناعة نبوة محمد، وكذا في معمار تفكيك هذه الصناعة.

ومن ثم، من بعد، تأتي أهمية الربط بين الوقائع الصغيرة داخل مستواها التكويني الأكبر، مرورا بربط الوقائع داخل هذه المكون بمثيلاتها في مكون أكبر موازٍ على المستوى الأفقي، وانتهاء بالربط رأسيا بالمكونات التركيبية في المستويات الأعلى في هيكلة بنيان الأفكار الرئيسة الثلاث في الكتاب. وهكذا.

فالكتاب ذاته مركب على أساس هذه النظيمات الموزعة بطريقة هندسية، مما نجده في أجزاء كل فصل، وكذا معبرا عنه باللغة الشرحية ذاتها. فيتحدث المؤلف عن "عناصر" و"بنية"، و"نقطة"، و"مراحل"، و"لحظة"، وعن غيرها من المفاهيم المعمارية، من حيث أن المعمار عبارة عن تحالف أشكال نظيماتية مادية مركبة في هيكلة البنيان وفق "نظرية".

فالذي ينبغي على النقاد الإسلاميين إدراكه أولا هو أن الكتاب نتاج قدرات علمية رصينة حول موضوع البحث، نبوة محمد،

وأن الخبرة العلمية المتمكنة، في ذاتها، لدى المؤلف، تنتج فئاتها الإدراكية المنمذجة ومعها أسباب الإثبات. ومن ثم لن يجدي إلا عمل بالهندسة الاسترجاعية يتصدى إلى تفكيك الكتاب إلى مكوناته الصغرى، بحثا عن مخططه العلمي الداخلي، وهو نظريته.

4.3.11 تفكيك وحدة الصلاة

فالصلاة، مثلا، من الوقائع المؤسسية التي يمكن أن تكون نُظيمةً، أي، وحدة تحليل صغرى ومجالا لمحاولة التفنيد والدحض من قبل المنتقدين المجتهدين، التفنيد والدحض بالنظر المدقق في تحليل المؤلف لوقائع الصلاة في الفصل العاشر عن الرسالة تحت "العبادات" (300–305)؛ وفي الفصل الثالث في الجزء عن المعراج ومسألة اللقاء بين محمد والله بشأن الصلاة (120–122)؛ وفي الفصل الثالث عشر، في الجزء عن الخصوصية النبوية (435–437).

فقد بيَّن د. محمد محمود بتفكيك نصوص وقائع الصلاة في المادة الإسلامية أن تثبيت الصلاة كمؤسسة راسخة في الرواية الرسمية، وكركن من أركان الإسلام، وكتوجيه إلهي، لا يتسق مع العمليات التجريبية الترقيعية في مسار تاريخها. من حيث ما أراه الفوضى والخلافية التي اكتنفت تحديد عدد ركعات الصلاة، وتحديد مواقيتها، وقبلتها، وآذانها، ومن حيث عدم غرابة تبيين ما يقطعها، كالمرأة والحمار والكلب، أو المرأة والكلب، وطول السُّوَر القرآنية أو قصرها، تلك التي تتم قراءتها في الصلاة، وغير ذلك مما عمدت المادة الإسلامية إلى تقديم تفاصيله الصغيرة المتمددة إلى ما لا نهاية. بعضه الكثير في الكتاب.

وللتفاصيل في الخطاب الديني أهمية كبرى. مثالا، كتب الفقه التي لا تترك صغيرة ولا كبيرة بشأن العبادات والعلاقات. فبالتفاصيل الدقيقة يتم تنزيل السلطة الدينية وإجبار الأشخاص على الامتثال لها. وليست السلطة الدينية ذات التفاصيل إلا السلطة السياسية.[86] فلا نقرأ قصة الصلاة، كنظيمة ذات تفاصيل، إلا وتتبدى أمامنا شبكات الاتصال

في علاقات السلطة والقوة في دولة المدينة. وتنبعث التجليات الحاضرة في استخدام الصلاة ذات التفاصيل لأغراض السلطة في الدولة الإسلامية القهرية المعاصرة. وأحيانا، سيقول ميشيل فوكو، مؤيدا بالوقائع في الثورة الإيرانية التي عاصرها، وبأحداث الربيع العربي في مصر بعد وفاته: لأغراض مقاومة القهر وإرهاب الدولة وطغيانها، حين استخدم أصحاب "المقاومة الروحانية" الصلاة في التعبئة ضد استبداد الحكام الطغاة المعروفين.

فيورد د. محمد محمود وقائع تاريخية وأخرى نصية من القرآن والحديث والأخبار تبين دقائق العمليات الاحتطابية بليل ذات النظرية، تلك العمليات التي اكتنفت تركيب الصلاة كركن من أركان الإسلام. فتنقل الرواية المدرسية الرسمية اتساق هذا الركن وكأنه كان تم تنزيله في لحظته كاملا. أي، بدون تلك التدخلات بالأفكار وبالمحادثات البشرية وغير البشرية بشأنه. وهي التدخلات الظرفية التي تثبت عمليات "الصناعة" المبكرة. أي، أن نسق الصلاة، الذي يظل يحمل آثار التباين، تحقق في مرحلة لاحقة، مرحلة النضج والكثافة والاستقرار الرسالي النسبي.

فيكون الانتقاد من قبل الرافضين للكتاب بالنظر أولا في الواقعة، الصلاة كما يصورها المؤلف، كنظيمة مستقلة ذات تاريخ فيه تفاصيل متباينة مهمة، وأن ينظروا إلى تصوير المؤلف للصلاة كوحدة صغرى للتحليل النقدي في سعيهم لإثبات عدم صحة البينات التفصيلية السالبة المقدمة من قبل المؤلف.

ومن بعد، يتعين عليهم النظر الانتقادي في علاقات الصلاة المتشابكة أفقيا مع أركان الإسلام الأخرى، كالزكاة والحج، على سبيل المثال، للتعرف على مدى صحة ادعاءات المؤلف عن تقنيات الصناعة المتشابهة عبر الوحدات الصغرى في مكون أركان الإسلام.

ومن بعد، بحجة بعد حجة، يمكن للنقاد مواصلة مسعاهم لهدم بنية قضية المؤلف الكبرى المتمثلة في ربطه بين المكونات الأفقية في المستويات النظيماتية الدنيا والمتوسطة، من جهة، وكل واحدة

من الأفكار الرئيسة الثلاث العليا (الترتيب الزماني للنبوة والإله، العنف والمقاومة، والصناعة)، من جهة أخرى.

وينطبق حال انتقاد الكتاب بشأن وحدة الصلاة على بقية الوحدات الصغرى أركان الإسلام مثل صوم رمضان، والزكاة، والحج التي يقدم الكتاب كل ركن فيها مركبا بالفوضى من المواد الخام الموجودة في المكان والزمان.

وهكذا، أيضا بشأن نظيمات القوانين والمؤسسات الاجتماعية كالرق والأسرة والمرأة، والأخلاق. كل واحدة منها تمثل وحدة تحليل صغرى في قماشة نص الكتاب. فكل وحدة من وحدات الرسالة خالطتها الفوضى الترقيعية. مما هو أمر عادٍ ومعروف في تاريخ الحكيمية المشدود بالتكتيكات والاستراتيجيات لتحقيق الأهداف المتحركة دوما لا تستقر، في سياق تتعرض فيه للمقاومة.

وسيجد الناقد البنية التركيبية النظيماتية في كل واحد من فصول الكتاب، أحيانا مبيَّنة بالعناوين الجانبية أو بالفقرات في الأجزاء داخل الفصول، مما يسهل المهمة.

5.3.11 المسار المقترح لتفنيد الكتاب

باختصار، يتعين على الإسلاميين النقاد أن يَتَقَفوا بطريقة تحقيقية عقلانية، لابد أنهم يعرفون أساليبها وأدواتها، أثر خطوات د. محمد محمود في رحلته لإنشاء الأفكار الخطيرة التي يعترضون عليها. ويكون التقفي بالغوص في نص الكتاب، وأن يفعلوا ذلك وفق خريطة الطريق في مقدمة الكتاب. فهي تبين بشفافية هيكلة المعمارين. معمار صناعة نبوة محمد المشيد من قبل العلماء الإسلاميين، ومعمار الكتاب الذي يبين أن الأمر كله صناعة في صناعة. قد يتبادر إلى الذهن أن المعمار الثاني صورة مرآتية تعكس المعمار الأول. لكن المعماريين المكتوبين المتداخلين في النص مختلفان. ففي ذات نص الكتاب نقرأ معمار صناعة نبوة وتاريخها، موضوع التفكيك، ونقرأ أيضا معمار الكتاب كنتاج عمليات التفكيك من قبل المؤلف.

تبين مقدمة الكتاب المسار الإنشائي الذي اتبعه د. محمد محمود لتفكيك معمار صناعة نبوة محمد بالنفاذ إلى داخل مساحات هذا المعمار، والتحقيق الجواني في نظيماته ومكوناته وفي حركياته، واكتشاف التناقضات وعدم المركزية في البنيان، وفك شفرة البرنامج العميق المستخدم كرسم توضيحي يبين المسارات المتشابكة في عمليات الصناعة. فالآن جاء دورهم، هؤلاء النقاد الإسلاميين، لإنفاذ عملية اجتياحية في الاتجاه العكسي، ينفذون بها إلى معمار نص الكتاب، بغية تقويضه من الداخل.

ويمكن للمنتقدين، إن أرادوا، أن يستخدموا ذات المناهج البحثية التي أعملها المؤلف لإنشاء معمار كتابه. أي، أن يُعملوا في نصوص الكتاب أدوات التفكيك بمناهجه المتعددة، تفكيكية ديريدا، وتحليل الخطاب، والهندسة الاسترجاعية، ومدخل ميشيل فوكو، والتحقيق الجنائي. وليبدأوا بالنظر في نص الكتاب كمسرح جريمة، جريمة قتل نبوة محمد، بتجاوزها على مستوى الفكر وأن يشرعوا في تجميع الآثار المتروكة التي قد تشير إلى عنف الكتابة، و تتمثل الآثار العنفية التي تقدح في كل مشروع كتابي في الانحراف عن معايير المحاجة العقلانية، والاقتباس غير الصحيح، واختلاق البينات، وزرع المغالطات، ونسج التناقضات، والتدليس، ونشر الهراء، والتغطية على أفعال عنف الكتابة. عليهم أن يبحثوا عن أدلة من هذا النوع.

ويكون البدء، كما أسلفت، بالنظيمات في المكونات الصغيرة، فالنظيمات في مكوناتها المتوسطة الأكبر فالأكبر، انتهاء بالوصول إلى مرحلة إثبات خطل النقطتين الرئيستين الأوليتين: صناعة نبوة محمد ودموية دولة المدينة المتمثلة في استخدامها العنف المفرط والقهر والإرهاب ضد المقاومين للدين الجديد. فإذا تمكن النقاد الإسلاميون من دحض هاتين النقطتين، لن يكون ضروريا بذل جهد في محاولة دحض النقطة الثالثة، عن سبقية نبوة محمد على الإله الذي أحدثته، لأن الجدل حول هذه النقطة الثالثة سيكون بدون طائل، بعد أن يكون تم إثبات أن النبوة ليست نتاج صناعة،

وأن دولة المدينة كانت نموذجا راقيا للسلوك الإسلامي الإنساني. فسواء أكانت نبوة محمد، في الاعتقاد الشخصي، سابقة للإله أم لاحقة له، تبقى حقيقتها المادية في تاريخيتها الصحيحة المثبتة، أنها ليست نتاج الصناعة، حتى بشأن مكونات الجن والشياطين والجنة والنار، وتبقى ماديتها في نموذج دولة المدينة الجديرة بالاحتذاء بمعايير العالم المعاصر. هذا، إذا أثبت النقاد الإسلاميون خطل النقطتين الرئيستين الأوليتين.

وبذات هذا المنطق، يمكن القول إن مجرد إثبات د. محمد محمود صناعة نبوة محمد، و إثباته دموية دولة المدينة، كافيان للانصراف عن الجدل حول مدى صحة مقالة سبقية نبوة محمد للإله. لكن الاسلاميين تجنبوا مغالبة النقطتين الأوليتين، وركزوا، بالمكر الغرضي، على نقد فكرته عن سبقية نبوة محمد على الإله وكأنها معزولة عن النقطتين الأخريين.

تلك ملاحظات بشأن المنهج البحثي الذي استخدمه المؤلف في كتابه تقدّم مسارا لانتقاد الكتاب يركز على أهمية "نص الكتاب" بوصفه المحل الأساس للانتقاد، بالحجة العقلانية، لا بالغيبيات عن العقيدة أو الإيمان لدى المقارب للكتاب بهمة الناقد.

12

خاتمة: لغة المقاومة ضد الدولة الإسلامية

هـذا كتـاب لا يمكـن قراءتـه ككتـاب. هكـذا، انتهـى. بحيـث يضعـه القـارئ جانبـا، أو يراجعـه، أو أن يكتفـي بتزكيتـه لقـراء آخريـن. إنـه كتـاب يغـير كل شيء. بـما في ذلـك الكيفيـة التـي بهـا نفكـر، أو بهـا نتكلـم أو نكتـب، كمسـلمين بالهويـة، عـن أي موضـوع. بـل إن الأسـئلة القديمـة المعتـادة عـن الإسـلام إمـا أن تتغـيّر أو تصبـح بـلا قيمـة بعـد هـذا الكتـاب. ويغـير هـذا الكتـاب الطريقـة التـي نفكـر بهـا عـن مقاومـة الدولـة الدينيـة الإسـلامية المعـاصرة. فرِكـزة مناقشـتي محلهـا السـودان في زمانـه الحـاضر، لكـن الأفـكار قـد تتمـدد لتشـمل بعـض الـدول الإسـلامية، بالتعريـف الشـامل المحيـط بـدول المؤتمـر الإسـلامي.

أعـرض في هـذا القسـم الأخـير لبعـض قضايـا الحيـاة الراهنـة في السـودان التـي يثيرهـا هـذا الكتـاب وتشـمل مسـائل منهـا مركزيـة العنـف في الإسـلام وفي الدولـة الإسـلامية الحديثـة، ومقاومـة تنزيـل نبـوة محمـد والإسـلام في نظـام الحكـم والمؤسسـات العامـة والحيـاة الخاصـة، والأطـر الفكريـة التـي يفتـح هـذا الكتـاب الطريـق لابتداعهـا، واتجاهـات البحـث في ممارسـات تجـاوز نبـوة محمـد والإسـلام.

1.12 مركزية العنف والقهر والإرهاب في الدولة الإسلامية الحديثة

1.1.12 العلاقة بين النبوة والعنف

يثـير الكتـاب، وفـق قـراءتي لـه، أمـر العلاقـة بـين تاريخيـةِ العنـف في دولـة المدينـة وحـاضر العنـف والقهـر والإرهـاب في الدولـة الإسـلامية الحديثـة، وهـي علاقـة تبادليـة ذات ماديـة خطابيـة، بـين نبـوة محمـد، مـن حيـث مكوناتهـا في الرسـالة، ونموذجهـا في دولـة المدينـة ومخيالهـا، مـن جهـة، والدولـة الإسـلامية المعـاصرة بأشـكالها المتعـددة، مـن جهـة أخـرى. تنشـأ هـذه العلاقـة التبادليـة بمجـرد تفعيـل المثقفـين الإسـلاميين

أعضاء الجهاز في الدولة الإسلامية المعاصرة خطابَ نبوة محمد وخطابَ الإسلام وتنزيلهما، أو السعي إلى تنزيلهما، في مساحات نظام الحكم، والمؤسسات العامة، والحياة الخاصة، وهي المساحات التي تدور فيها علاقات القوة والسلطة والمعرفة.

تتمثل ممارسات تنزيل نبوة محمد والإسلام، في مساحات نظام الحكم والمؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة، في أفعال حكيمية متعددة (في لغة ميشيل فوكو). تشمل هذه الأفعال إنتاج التدابير، والإجراءات، والقوانين، وأشكال الخطاب، والسلوكيات. مما يسميه الإسلاميون ''تطبيق الشريعة الإسلامية''. وتشمل الأفعال أيضا إنتاج خضوع الأشخاص وخنوعهم، مما نجده في سياق الظاهرة تحت مسمى ''التدين''. وتصبح المساحات الثلاث مسكونة بكيانات إسلامية ممكَّنة، أو يتم تمكينها، ومشحونة بطاقات ''إسلامية'' — كله بسبيل الإنتاجية الحكيمية في أشكالها الضبطية والرعائية (ميشيل فوكو)، بما في ذلك إنتاج معرفة جديدة، في الخطاب الحكومي، وفي خطاب مجموع المثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز.

أي، إنا نجد هنا المادية التفصيلية لحضور نبوة محمد والإسلام، كالشريعة الإسلامية، في المساحات الثلاث (نظام الحكم، والمؤسسات العامة، والحياة الخاصة). وهي مادية تتمثل في تنفيذ البرنامج الإسلامي العلني والسري. وليس هذا البرنامج دينيا للإصلاح في الدنيا أو للخلاص في الآخرة وإنما هو مخطط ذو اقتصاديات عقلانية لإعادة ترتيب علاقات القوة والسلطة والمعرفة لمصلحة الأشخاص الذين حددوا ذاتيتهم وهويتهم على أنهم ''إسلاميون''، مصلحتهم في التحكم في جهاز الدولة وفي الحياة المجتمعية ذاتها، التحكم بالقوة العنيفة وبالقهر والإرهاب، كالوسيلة المضمونة لنهب موارد الدولة والمجتمع. كله تحت شعار تطبيق الشريعة الإسلامية وبها.

لم يخلق الإسلاميون التدين في الحياة الخاصة أو في فضاءات المجتمع العامة بل وجدوه في أشكال له سارية في المجتمع المسلم، فدعموه بالخطاب وبالأفعال وبالمال، وعمَّقوه أحيانا بالقوة أو بالاحتيال،

واستغلوا تقنياته لمصلحتهم وطوروها في أشكال شريرة. ومثل ذلك فعلوا بمختلف إمكانات حضور نبوة محمد في المؤسسات وفي نظام الحكم. استخدموها لتثبيت هيمنتهم، أي، أن تنزيل نبوة محمد والإسلام في الفضاءات الثلاثة، التنزيل المطروح أحيانا تحت شعار ذلك "التدين"، أو شعار لزوم تطبيق الشريعة الإسلامية، أخذ أشكالا برمجية وسياسية واضحة لخدمة الإسلاميين، كأشخاص وكفئات. الخدمة المتمثلة في التكسب المالي غير المشروع بالفساد.

نتج عن العمل الفكري في الكتاب، المتمثل في تفكيك معامير العنف في دولة المدينة وفي إثبات صناعة نبوة محمد تقويض مشروعية تنزيل الإسلام ونبوة محمد، التنزيل بالحكيمية، في مساحات الدولة والمجتمع والحياة الخاصة. فالعنف الثابت في دولة المدينة يجعل هذه الدولة القديمة العميقة، دولة الشريعة، غير جديرة بالاحتذاء في تركيب الحياة الحديثة ذات المشكلات والتحديات والتعقيدات التي لم تكن لتخطر بذهن محمد أو بذهن الإله الذي صاغه محمد حين تحدث قبل خمسة عشر قرنا من الزمان. وكذا لم تخطر بأذهان العلماء والفقهاء الحاضرين حتى اليوم في القانون وفي الخطاب التبريري العام. ومن ثم، تظل نبوة محمد مركز الوضعية الإسلامية المعاصرة، خطابا وذاكرة وميراثا، ويظل النموذج هو هو، دولة الشريعة في المدينة، بتكنولوجيا محسنة على مستوى شرورها، في السودان، النموذج الصافي لإسلامية العنف والقهر وإرهاب الدولة ضد المعارضين، معزِّزا المثال النموذج باستدعاءات مشرذَمة من الذاكرة المعرفية، والأحداثية، من بقية أنظمة الإسلام البراغماتي.

وبالإضافة فإن العلاقة الثابتة بين الإسلام والعنف في دولة المدينة تثير مشكلة أخلاقية تُفعِّل لزوم مقاومة تنزيل الإسلام ذي المركزية المحمدية في الدولة أو في المجتمع أو في الحياة الخاصة.

إن تنزيل نبوة محمد والإسلام لا يمكن له أن يتحقق، أمام المقاومة العقلانية العلمانية، إلا بتقنيات القهر والعنف وإرهاب الدولة هذه كشرط ضروري. وعلى مستوى آخر، يدرك الإسلاميون أنه لا تقوم

لدولتهم الدينية المعاصرة قائمة، في شكلها الإسلامي النصوصي الماقبل حداثي أو البراغماتي من أي نوع اعتدالي ذي حداثة، إلا بالعنف والقهر والإرهاب، بما في ذلك حين يأتي الإسلاميون إلى سُدَّة الحكم بالانتخابات الصحيحة النزيهة، مثلما نراه اليوم في تركيا وفي تونس. فهما دولتان استخدمتا العنف والقهر والإرهاب، أحيانا بصورة غير مشروعة أو خارجة عن القانون، ضد "الإرهابيين"، أكرادا أو إسلاميين، في تركيا، ضد المعارضين لفساد الدولة الإسلامية الحديثة ذات التاريخ في فساد الإمبراطورية العثمانية.

وهنالك المفارقة الموحية بالتناقض في ما رأيناه في الأمثلة التي تعرَّض فيها الإسلاميون المصريون الفائزون في الانتخابات الصحيحة النزيهة لذات تقنيات العنف والقهر والإرهاب من قبل العسكر المتحالفين مع فئات "الديمقراطيين" و"الليبراليين" والإسلاميين البراغماتيين، ومع الحكومات الأوربية وأمريكا واسرائيل. وحدث نفس الشيء في فلسطين والجزائر. وتبين هذه الحالات الأخيرة أن الإسلاميين لابد مدركون بالتجربة أن دولتهم الدينية لن يكتب لها النجاح في سياق الترتيبات الدولية القائمة إلا بإلغاء مكونها الديني ذاته، مما هو الإلغاء للمكون الديني تنجزه الحكوماتُ البراغماتية، في تركيا مثلا المكتفية بأشكال رمزية لنبوة محمد والإسلام في تسهيل الحجاب للمرأة وفي تصعيب الحصول على الخمر، بينما تُبقي هذه الحكومات البراغماتية على أشكال للعلمانية وعلى أدوات محسنة أشطّ مكرا وشرّا للبطش بالمعارضين.

2.1.12 نهاية أمر الإسلام البراغماتي

فأول ضحايا الكتاب المحاولاتُ الساعية إلى "تحديث" الإسلام أو "تجديده"، أو إعادة تأهيله كنظام للحكم له مشروعية، وهي المحاولات التي تمخضت في الفترة الراهنة عما يمكن أن نسميه "الإسلام البراغماتي"، ذلك الذي يسعى، بالانحراف عن النص القرآني الواضح وعن ظاهر وباطن النصوص الإسلامية الحاكمة

في السنة وفي الفقه، إلى التواؤم بالحيلة مع مقتضيات السياق المكاني والزماني بمكوناته المعاصرة، ومع العقل والعلم.

هذا الإسلام البراغماتي، رديف الدلفة النيوليبرالية في اقتصاديات السوق، ليس إلا إسلام السلطة السياسية، الإسلام الذي زكاه الرئيس الأمريكي المسيحي باراك حسين أوباما للمسلمين (فبراير 2015) على أنه أفضل للمسلمين من الإسلام النصوصي المتمثل في ما أسماه "العنف التطرفي" لدى تنظيم الدولة الإسلامية، داعش.

استشرى الإسلام البراغماتي، في معية تمدد الليبرالية الاقتصادية الجديدة، في الأنظمة العربية والإسلامية الحديثة التي أخذ قادتها ومثقفوها المنظَّمون في التباري في استعراض نسخ من "الإسلام" تُدَّعى لها الصحة النموذجية: تركيا، ماليزيا، الأردن، الإمارات العربية المتحدة، وغيرها.

وتم الإعلان عن نسخة جديدة للإسلام في خطاب رئيس مصر، عبد الفتاح السيسي، عن أهمية "تثوير" الدين الإسلامي، "نحن محتاجين ثورة دينية" (2014)، بعد أن استلم حكم مصر بانقلاب عسكري ضد الإسلاميين الفائزين في الانتخابات الشرعية، وهم براغماتيون أيضا. إلا أن الرئيس السيسي، لأغراضه، يُعرِّفهم كنصوصيين إرهابيين. وحتى المثقفين الإسلاميين أعضاء الجهاز في السودان تخلوا عن مشروعهم الحضاري وأعلنوا نسختهم الجديدة لإسلام العام 2014، قبيل الانتخابات — "الإسلام السوداني" (حسبو عبد الرحمن، مساعد رئيس الجمهورية).

فيتبين، بالاستدلال قفزا من أفكار كتاب د. محمد محمود، أن الإسلام البراغماتي لا يعدو كونه خطابا إلهائيا مشدودا إلى أغراض علاقات القوة والسلطة، وقد شَغَلَنا عن مهمة النظر الانتقادي في الأصل العميق. وألهانا الإسلام البراغماتي كذلك عن مهمة إعمال المنهج الاستنسابي للتعرف على جذور الدولة الإسلامية المعاصرة ذات التقنيات الشريرة، جذورها في دموية العنف في دولة المدينة النموذج.

2.12 إسلامية التقنيات في قِدر الشر لدى الإسلاميين

تجد المكونات الوعائية الكبرى، العنف والقهر والإرهاب، ماديتها في "التقنيات"، أشكال التدبير والتكنيك والتكتيك والطرق والحركات والإجراءات الدقيقة وكافة الأفعال الخطابية وغير الخطابية التي يتم اغترافها من "قِدر الشر"، وهو مخزون وعائي ذو مادية في الذاكرة المعرفية والأحداثية في وعي المثقفين الإسلاميين ووعي حلفائهم من العسكر المتنفذين في الدولة الإسلامية.

تشمل هذه التقنيات الشريرة: الجلد، القتل، الاغتيال، الاغتصاب، التعذيب، الحبس في بيوت الأشباح أو المكاتب أو في حاويات الشحن أو في البيوت النائية أو في مكاتب الأجهزة الأمنية أو في المعتقلات، التمثيل بالجثث، تقطيع الأطراف بقوانين الشريعة، الحبس، الإفساد الذي يسبب الإيذاء ويقتل أحيانا، تجنيد الشباب في مليشيات الدفاع الشعبي (ذات فكرة الحشد الشعبي)، تعبئة الغوغاء، تجنيد البلطجية، استخدام مليشيات عرقية وعنصرية، فرض المعرفة الإسلامية، فرض طقوس التعبدية الإسلامية (بالعصاة وبالسوط)، التشنيع، التجسس والقرصنة على المواقع الشبكية والنفاذ الإجرامي في حسابات البريد الالكتروني وكافة وسائط الاتصال الاجتماعي، التضليل بالوثائق المفبركة، وغير ذلك من تدابير. وكله على سبيل المثال لا الحصر.

بعض هذه التقنيات "إسلامي" في تركيبه الأساس، مثل التلقين القسري للمعرفة الإسلامية عن الخيال والأساطير والجنة والنار، وبعضها يتم تركيبه بخصائص إسلامية تكوينية، مثل استخدام العصاة والسوط لفرض ما تم تكييفه على أنه اللباس الإسلامي، وبعضها لا علاقة له أصلية أو حصرية بالإسلام، لكنه يصبح إسلاميا بمجرد اغترافه من قِدر الشر بقصد استخدامه لفرض البرنامج الإسلامي، خاصة وأن تعديلات "إسلامية" يتم إحداثها في التقنية المحايدة دينيا وسياسيا في حالتها الأولية.

فلننظر إلى التعذيب، المعروف كتقنية عقابية منذ قدم التاريخ، قبل ظهور الإسلام. لكن، ما أن يعبئه الإسلاميون لتركيز دولتهم

الإسلامية، إلا ويتغير ليصبح تقنية "إسلامية"، ليس فقط بعلة المصادفة كالموافقة الظرفية، بل بعلة التركيب "الإسلامي" لهذا التعذيب الذي يدور في الزمان وفي المكان المحددين بلغته الدينية الإسلامية، وباستلهاماته من ممارسة التعذيب في دولة المدينة المبررة في القرآن والحديث، والمحدد بشرعنته في الشريعة وفي القيم الإسلامية المعتمدة بفقه الضرورة لدي مقترفيه الإسلاميين، وبأغراضه المحددة في مخيال إسلامي محدد.

فالمادية الإسلامية حاضرة في تقنية التعذيب هذه، كما هي حاضرة في التقنيات الأخرى "المحايدة"، بما في ذلك القتل، والاغتصاب والتجسس. فيمكن أن نتحدث عن "قتل إسلامي"، مما يتمثل في حز الرؤوس عند داعش، ذاته عند الإسلاميين المتعاونين مع الرئيس جعفر النميري الذين شنقوا محمود محمد طه بسبب معارضته تطبيق الشريعة الإسلامية، وعند أصحاب محمد المبتعثين لتصفية الخصوم في الرأي في دولة المدينة النموذج، ويمكن أن نتحدث أيضا عن "اغتصاب إسلامي"، مما تنفذه الأجهزة الأمنية الإسلامية التي تحمي الدولة الإسلامية في السودان ضد أعدائها المفترضين.

هذه التقنيات الإسلامية عصب نظام دولة الإسلاميين وهي من أدواتهم الضرورية لإنفاذ مقتضيات العنف والقهر والإرهاب، إذ لا تقوم للدولة الإسلامية قائمة بدون هذا العنف ضد معارضيها، بسبب المقاومة الحتمية ضد برنامجها الديني المنزَّل في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة، إذ يعجز مثقفوها أعضاء الجهاز عن الحصول على الرضا أو الموافقة أو على الخنوع الكامل من قبل المعترضين على هذا البرنامج الديني المشدودة أصوله الحاضرة في نبوة محمد والإسلام.

وفي هذا الصراع الدائر يمثّل كتاب د. محمد محمود واحدا من أخطر الأعمال الفكرية في مجال المقاومة الأخلاقية ضد كل دولة إسلامية، لأنه، بتفكيكه معمار صناعة نبوة محمد، ينقُض من جذوره الأساسَ الذي تقوم عليه دولة الإسلاميين في السودان،

والدولة الإسلامية في كل مكان وزمان. وهو من أخطر الأعمال بسبب فرادته المفصلية، لأنه لا يتخذ موقفا فكريا مهادنا يضيع دلالة الانتقاد. فالموقف المهادن، وأحيانا الاحتفائي، نجده في بعض الدراسات الغربية ذات الغرام بغزارة الفقه الإسلامي في الفترة ما قبل الدولة الحديثة، وبنظريات هذا الفقه، وبفعاليته التاريخية. وهنالك الدراسات التي تظل تبحث عن حل توفيقي وسطي بين تطبيقات منتقاة من الشريعة الإسلامية وتطبيق القانون الدولي لحقوق الإنسان.[87]

3.12 المقاومة من قِبل العلمانيين المنظمين

تنشأ المقاومة ضد الإسلاميين وضد برنامجهم ودولتهم وهي المقاومة التي موضوعها تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة، مما طوره الإسلاميون أصلا لأغراض حماية معامير الفساد من حيث أن الفساد مكون أصيل في كل برنامج إسلامي بعلة فقه الضرورة المخوِّل للاحتيال المبرِّر لتنفيذ رغبات الإله في تمكين الإسلاميين "المؤمنين" في الأرض. ولا يكون التمكين الإسلامي إلا بوسائل إفسادية عرَّفَنا التاريخ بها في أرشيف الدولة الإسلامية الحديثة في السودان.

تأخذ المقاومة ضد برنامج الإسلاميين أشكالا متعددة تستهدف مستويات نظام الحكم، والمؤسسات العامة، والحياة الخاصة. فهذه المستويات الثلاثة هي كذلك مجالات المقاومة، المساحات التي يدور فيها الصراع، بالخطابات المضادة، وبالأفعال وبردود الأفعال، بما فيها الأفعال الاستفزازية والتحريضية والتخريبية.

قوام هذه المقاومة من العلمانيين في الحزب الشيوعي السوداني، وفي بعض الحركات المناطقية، بما فيها الحركات المسلحة. وقد تتحالف مع هذه المعارضة مجموعات أخرى "غير راضية"، كل من منطلق فكري مختلف، أو من مزاج مختلف.

فأقرأ في هذا الكتاب، دائما بين السطور وفوقها ومن تحتها، أن المقاومة من قبل العلمانيين المنظمين لن يكون لها أثر يعتد به في

مقاومة دولة الإسلاميين المتنفذين، تحديدا لأن هؤلاء العلمانيين المنظمين لا يضعون نصب أعينهم، كمحل للمقاومة وموضوعها، "إسلامية" هذه الدولة، إسلاميتها المكرَّسة ماديتها في تنزيل نبوة محمد والإسلام في جميع فضاءات الدولة والمجتمع.

يفشل العلمانيون المنظمون بسبب الموقف السياسي "البراغماتي" المعبر عنه لديهم بلزوم عدم المساس بما حددوه في اللغة المُخَرَّجة بأنه "الأساس الديني في الإسلام ونبوة محمد"، والابتعاد عن نقده، وهو ذات الأساس الذي يستمد منه الإسلاميون، بالاحتيال، قوتهم و"شرعيتهم". وفي ذلك يجد العلمانيون المنظمون أنهم، على هذا المستوى، متفقون في الواقع مع الإسلاميين أعضاء الجهاز، وكذلك مع الإسلاميين المتحللين من عضويتهم في الجهاز. فما برنامج الإسلاميين من كل نوع إلا نبوة محمد والإسلام، كالممارسات الخطابية وغير الخطابية التي يلزم تنزيلها في شكل تبريرات وتخريجات وتكتيكات واستراتيجيات وتدابير وإجراءات، في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة، وكل ما عداه أعراضُ ذلك التنزيل وآثاره ونواتجه.

فهذا التحليل مرتكز بالدرجة الأولى على قراءة كتاب د. محمد محمود من منطلق مدخل ميشيل فوكو عن القوة والسلطة والمعرفة. فبعد تفكيك صناعة نبوة محمد في كتاب د. محمد محمود، لا يعود الإسلام ذو المركزية المحمدية مجرد ممارسة دينية شعبية يتم التعامل معها بافتراض وجودها كظاهرة غير استشكالية يتم احترامها والمحافظة عليها وإخضاع الذات لحركياتها، ولا كمجرد "كيان" يستغله الإسلاميون لمصلحتهم الإفسادية. بل يصبح هذا الإسلام بنبوة محمد موضوعا للنقد المباشر كمقدمة في سياق المقاومة ضد الفساد والطغيان والقهر والعنف وإرهاب الدولة الإسلامية.

وعلى مستوى التحليل الفوكوي يتم قلع نقاط الارتكاز الراهنة التي تحكم خطاب العلمانيين المنظمين. وتتمثل نقاط الارتكاز هذه في المفاهيم التي ترد في لغة مشروع التقرير السياسي المقدم

للمؤتمر السادس للحزب الشيوعي السوداني[88] في النصوص عن "البرجوازية الإسلامية الطفيلية" و"المسألة القومية" وعن القضايا القطاعية كالبيئة والتعليم[89] — قلعها من مراكزها المعتادة المكررة وإركازها في المحال الصحيحة للانتقاد والمقاومة، إركازها في التكنولوجيا التي يستخدمها الإسلاميون لتنزيل نبوة محمد والإسلام في مجالات نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة.

عندئذ، يجد العلمانيون المنظمون أنفسهم وجها لوجه أمام نبوة محمد والإسلام على مستويات الخطاب والممارسة والتدابير وكذلك التقنيات، حين يصادرها الإسلاميون بغرض الإمساك بعصب الحياة ذاتها في كيان الدولة والمجتمع. وقد أحاط الإسلاميون تدابيرهم الدنيوية الغرضية بقدسية لتحصينها ضد الانتقاد، وذلك بالزعم الإيديلوجي أن هذه التدابير متعلقة بالتزامهم كمسلمين تنزيل نبوة محمد والإسلام في الدولة والمجتمع.

لكن الذي يفتّ في عضد هذه الحجة من قبل الإسلاميين هو أن وضعية تنزيل نبوة محمد والإسلام في مجالات الدولة والمجتمع مستحوذة بفسادهم المريع، وهو فساد تم توطينه وتطبيعه في المؤسسات الإسلامية، وكذا تتم عقلنته وشرعنته بخطاب المعرفة الإسلامية الجديدة التي ينتجها الإسلاميون.

لقد حلل المقاومون العلمانيون المنظمون واقع السودان بطريقة استنبطوا منها أنه لابد من قبول دور للإسلام في المجتمع وفي الدستور ونظام الحكم والقوانين والمؤسسات وعزفوا عن نقد الإسلام ذي المركزية المحمدية واكتفوا بخطاب عن المطالبة باحترام "التعددية الثقافية والدينية".[90] فلا نجدهم يتحدثون عن وضعيات الإخضاع والخنوع الديني في المجتمعات المحلية، ولا عن تغلغل التفكير الديني والتصورات الدينية والممارسات الدينية في فضاءات المجتمع. ويقتصر الانتقاد على التسمية بوصمة "الإسلامية" على قيادات الحركة الإسلامية الطفيلية، وعلى أن خطاب هذه الفئات "خطاب ديني متعالٍ وعنصري ومتخلف".[91] ثم نجد انتقادا

لقانون الأحوال الشخصية من منظور حقوق الإنسان، بالقول إن القانون "من أكثر القوانين التي انتقصت من حقوق المرأة ..."[92] بينما الحقيقية الماثلة هي أن خطاب الإسلاميين خطاب إسلامي "صحيح"، وأن خصائص تعاليه وعنصريته وتخلفه مستنسبة في جذور ممتدة إلى دولة المدينة (بيانه مقدم في الفصل الخامس والفصل السادس في الكتاب، وأفردت له قسما مستقلا (الخامس)).

فلا خطر على الدولة الإسلامية الحديثة في السودان يأتيها من المقاومة العلمانية المنظمة ذات التكتيكات السياسية البراغماتية. وكذا لا ترقى "المعارضة" من قبل الإسلاميين في الأحزاب الطائفية، أو من قبل الإسلاميين المتحللين، إلى خطر يهدد هذه الدولة الإسلامية لأن هؤلاء المعارضين لا يريدون إلا فرصتهم في دولة "إسلامية" بمسحة مختلفة تُبقي على ذات أثر نبوة محمد والإسلام في الحياة الخاصة والمؤسسات العامة وفي نظام الحكم. فلا نجدهم يتحدثون إلا عن "قطع رأس الملك"، في لغة ميشيل فوكو. بينما يغفلون لزوم تغيير معايير المؤسسات العامة والحياة الخاصة الخاضعة لبرامج الأسلمة أو تخليصها من قبضة الفكر الإسلامي.

فهذا الانتقاد مشدود تحديدا إلى موضوعه وهو تنزيل الإسلاميين نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة. وكما أسلفت، فإن الأمر لا علاقة له بالمسلم العادي الذي يمارس حياته اليومية باختياره أو بالعادة على هدي نبوة محمد والإسلام. فالفصل ليس مفاهيميا فقط، بل هو فصل تجريبي ومفيد بعلة أن المسلم العادي هو الضحية الأولى للدولة الدينية الإسلامية في السودان، وفي كل دولة إسلامية تعتمد خطاب الإسلام أو تنزله كمقاصد برمجية في أي من المساحات الثلاث. فالضرر الذي يحيق بهذا المسلم العادي ثابت في الأرشيف المكشوف لا يتطلب مزيد بيان.

4.12 المقاومة العلمانية غير المنظمة

إن أخطر أنواع المقاومة ضد دولة الإسلاميين هي المقاومة العلمانية

غير المنظمة، في مجال الفكر والانتقاد، ومن مظاهرها كتاب د. محمد محمود، لأنها تستهدف بمقاومتها شفرة البرنامج الإسلامي المركبة به الدولة الإسلامية الحديثة، البرنامج المعبأ بالمعرفة الإسلامية لتنزيل نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة، لأغراض علاقات القوة والسلطة.

فقبل هذا الكتاب، ظلت المقاومة في السودان تدور تراوح في مكانها على مدى ربع قرن من الزمان ويزيد، دون تغيير في موازين القوى يذكر لمصلحة المعارضين غير الراغبين في النفاذ إلى المخطط الديني في معمار نبوة محمد والإسلام، وهو المعمار المركب بالاحتيال، من قبل الإسلاميين، في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة، والمركب دائما بذات تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة. فالمعارضون غير الراغبين كذلك هم أصلا غير قادرين على ذلك النفاذ إلى المعمار بسبب انشغالهم الإلهائي عن تفكيك الوضعية الإسلامية في جوهرها المتمثل في خطاب الإسلام.

أما وقد أنفذ د. محمد محمود هذه المهمة غير المكتملة، نيابة عن الجميع، فيتعين على الجميع المدارسة بشأن دلالاتها لتصميم مقاومة الدولة الإسلامية على أسس فكرية جديدة.

هذه الأسس الفكرية الجديدة مناطها رفض كل تنزيل رسمي بقوة الدولة أو بمعرفتها للإسلام أو لنبوة محمد في نظام الحكم أو المؤسسات العامة أو الحياة الخاصة. وقد كنت بينت أن التنزيل الرسمي لنبوة محمد والإسلام في الحياة الخاصة يأتي كذلك بالخدعة من بوابة قانون الأحوال الشخصية وقضائها. فهذا الباب لابد كذلك من سده واعتماد العلم والعقلانية في الترتيب الرسمي للحياة الخاصة المتعلقة بالحقوق في مجالات الزواج والطلاق وحضانة الأطفال والنسب، بينما تظل ''الممارسات الإسلامية المجتمعية''، بأشكالها التعددية لدى المسلمين العاديين، سارية دون تدخل من قبل الدولة بآلية القانون. ومن الممارسات الاجتماعية السارية تجاوز نبوة محمد والإسلام.

إن تنزيل الإسلام ونبوة محمد في مجال الأحوال الشخصية هو تنزيل كذلك لنبوة محمد والإسلام في الحياة الخاصة. فالفصل المتصور بين العام في الدولة والخاص في المجتمع، مما يذهب إليه د. عبد الله النعيم في كتابه عن إمكان علمنة الدولة الإسلامية، هذا الفصل لا وجود له في الواقع. فالتداخل بين الدولة والحياة الخاصة مباشر، دون وسيط معلاق المجتمع أو السياسة. والدولة الإسلامية ليست دولة ديمقراطية، ولا يمكن افتراض ديمقراطيتها.

بالإضافة إلى أن أثر الحياة المجتمعية الخاصة في الدولة، كما يتمثّل في قانون الأحوال الشخصية، يبين يوميا في المحاكم عجز الفقه الإسلامي المقعّد كقانون وضعي عن تقديم إسهام إيجابي يؤبه له وكذا عجزه عن تقديم إسهام أفضل، مما يتأتى أصلا بالعقل وبالبحث العلمي الاجتماعي العقلاني.

5.12 التغيير وإمكانيات التحالف

إن التغيير في شرط العنف والقهر والإرهاب في الدولة الإسلامية لا يحدث إلا بتجاوز نبوة محمد ذاتها، ابتداء. وهو تجاوز بالفكر قدّم د. محمد محمود مساهمته في إنجازه بسداد عظيم، بتفكيك صناعة نبوة محمد، وتعرية ثقافة العنف في نموذج دولة المدينة، وبتبيين أن نبوة محمد، ككل نبوة، كانت محض ظاهرة إنسانية، مما يعني الخلاص، على مستوى التفكير، من قوة دينية خارج التاريخ وخارج الحياة ذاتها يقال إنها تتحكم في كيفية ترتيب نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة في الآن الحاضر.

فلا يبقى الآن أمام القارئ المحرَّرِ دماغُه من ركام أعوام التغييب والتجهيل إلا مهمة الاندراج في المقاومة الحرة، مع آخرين منهم من تجاوز نبوة محمد، ومنهم من لا يقبل التفكير في تجاوزها على مستوى العقيدة الشخصية.

هذه المقاومة الحرة موجهة ضد تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية المعاصرة، لا ضد نبوة محمد. للأسباب التالية:

أولا، يستبين بالجدل وبالتنظير من تفكيك معمار نبوة محمد، أساس الإسلام ومركزه، أن لا النبوة ولا الإسلام، في ذاتيهما العقيديتين، موضوع المقاومة. إن التكنولوجيا الشريرة المبتدعة من قبل الإسلاميين لإركاز دولتهم الإسلامية، بالشريعة الإسلامية، هي موضوع المقاومة، ومحلها، تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة، بوصفها الخصيصة الملازمة في كيان كل دولة إسلامية. إن نبوة محمد ليست أصلا موضوعا للمقاومة عند من تتمثل لديهم هذه النبوة مكوِّنا في العقيدة الدينية الشخصية، ومن بين هؤلاء من يرفض بقوة تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية، علما بأن تجاوز نبوة محمد لا يكون، كعملية متنامية، إلا على مستوى الفرد المستقل برأيه الحر ولا يقرر جميع المندرجين في مقاومة الأنظمة الإسلامية القهرية تجاوزَ نبوة محمد.

ثانيا، لأن نبوة محمد تم أصلا نقضُ معمار صناعتها وتقويضُ أساس نظريتها، بمساهمات منها كتاب د. محمد محمود، ولم يبق لها، على مستوى التفكير الاستراتيجي، إلا ذلك "الاعتقاد" لدى مثقفي الأنظمة الإسلامية غير المسنود بعقلانية مادية أو بمنطق العقل.

ثالثا، تسري في المجتمع السوداني، وفي جميع المجتمعات الإسلامية في العالم، عمليات تدريجية لتجاوز نبوة محمد وتجاوز الإسلام، على مستوى الأفراد والأسر. وهو موضوع لابد من دراسته لتبيين أشكاله ومدى انتشارها وحيثيات ذلك الانتشار.

ولتوضيح دلالات التجاوز آخذ خطابَ الشباب المسلمين في المملكة العربية السعودية ومصر والسودان وتونس والمغرب، الذين أعلنوا ما أسموه "إلحادهم" (في الأنترنيت). فهو خطاب لا يعبر بصورة واضحة عن أن ما يرفضونه حقيقة هو، بالدرجة الأولى، تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية لتثبيت نبوة محمد والإسلام في الحياة الخاصة، وفي نظام الحكم والمؤسسات العامة، وعن أن رفضهم، بالاستتباع، للإسلام ولنبوة محمد في جوهره رفض برنامج الإسلاميين، ورفض فكر الإسلاميين، ورفض الإسلاميين كجلادين في خدمة الدولة المستبدة بالدين.

فبدون تحديد المِعلاق بين وضعيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية، من جهة، وتثبيت نبوة محمد والإسلام في نظام الحكم والمؤسسات والحياة الخاصة، من جهة أخرى، لا نكون قد فسرنا بصورة صحيحة درجات التجاوز الاندياحية، وأكثرها إثارة للانتباه اليوم ذلك الإعلان للشاب المسلم لإلحاده أو ارتداده عن الإسلام.

فالإلحاد، على مستوى الفعل الفردي بالقرار الفردي، ليس إلا المرحلة المتقدمة في أقصى مندداح الشك الرافض لنبوة محمد والإسلام. لكن معنى الإلحاد ذا الدلالة العملية، كتجاوز نبوة محمد والإسلام، يكمن في أنه الفعل غير المعبر عنه، وغير المُنظَّر بصورة كافية، بوصفه الخطوة الفكرية الأولية في مسار مقاومة تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية، وهي المقاومة التي يندرج فيها الملحد، والمتجاوز رافض الإسلام ونبوة محمد، والعلماني، واللاديني، واللاأدري، بل وبعض المسلمين مثل الإسلاميين غير المنضوين في جهاز المثقفين الإسلاميين.

هذه الوضعيات الثلاث تخلق إمكانات التحالف بين المتجاوزين لنبوة محمد وغير المتجاوزين لها، تحالفهم في المقاومة المشتركة ضد تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية.

6.12 الخلاص النهائي من الأسئلة الإلهائية

قدم د. محمد محمود، بتفكيك صناعة نبوة محمد وتاريخيتها، إسهاما مقدرا للقراء المسلمين ولحركة المقاومة ضد الدولة الإسلامية في السودان وفي كل مكان، ذلك بإنهائه حالة الانشغال الإلهائي بالأسئلة المعتادة غير الصحيحة، وهي الأسئلة عما يسمى "جوهر" الإسلام، وعن "دور الإسلام" في نظام الحكم والمؤسسات العامة والحياة الخاصة، وعن "تجديد" الإسلام، و"أنسنة" الإسلام،[93] وعلمنة الدولة ذات الأغلبية المسلمة،[94] وعن طبيعة الدولة الإسلامية، وحتى عن استحالة دولة إسلامية،[95] وعن القضايا الفرعية حول وضع المرأة في الإسلام، والحجاب، ووضعية الذميين وغير المسلمين،

والعقوبات الحدية المستفظعة. وأفضت حالة الانشغال الإلهائي هذه إلى سعي الإسلاميين المجدِّدين لإنقاذ ما كان تم تركيبه في الذاكرة بالبحث عن خصائص منتقاة من مجمل منظومة "الإسلام" الصحيحة المتكاملة لترضي هذه الخصائص المنتقاة "المجتمع الدولي" ولتلائم بعض متطلبات العصر وتحدياته ولتحجِّم المقاومةَ العلمانية المنظمة، وكله مشدود إلى الرغبة الحارقة لدى المثقفين الإسلاميين وحلفائهم العسكر لضمان هيمنتهم على جهاز الدولة بوصفها الوسيلة الأساس لصناعة الفساد.

لقد تمخض اجتهاد الإسلاميين والمسلمين البراغماتيين عن تكييفات للإسلام فركّبوا هذه التكييفات وقدموها في أشكال للإسلام مدعومة بخطاب توصيفي: الإسلام الصحيح، والمعتدل، والوسطي، والديمقراطي، والسوداني، والإسلام الذي ينبغي تثويره. وأعلنوا قطيعة بين هذه الأشكال الإسلامية العصرية وأشكال ما أسموه الإسلام الخطأ، والأصولي، والمتطرف، والمتشدد، والتكفيري، وربما القديم.

لكن الصناعة الحديثة للإسلام ذي المركزية المحمدية ظلت تنتج ذات الآثار سبب رفض تنزيل نبوة محمد والإسلام في نظم الحكم والمؤسسات والحياة الخاصة، آثار العنف والقهر وإرهاب الدولة، في معية الخيال في الخرافات والأوهام. ونجد هذه الآثار في ممارسات الدول الإسلامية التي أعلنت تجارب تجديدية للإسلام، بما فيها الدول التي اعتمدت أشكالا تحريفية تلطيفية للإسلام "الصحيح"، ذلك الذي تُعرِّفه دولة المدينة النموذج، مثلما نشهده في تجليات الإسلام التركي، والإماراتي، والأردني، والماليزي، والتونسي. وكلها الأخيرة أشكال براغماتية لتطبيق الإسلام تظل تحتفظ بذات خصائص العنف الإسلامي التاريخي ضد المعارضين وبأدوات للقهر والإرهاب مُحسَّنة.

فرض الإسلاميون حركة تجديد الإسلام، بالقول المرسل ليوائم الإسلامُ مقتضياتِ العصر، على أن التجديد هو الموضوع الأساس، وربما الوحيد، الجدير بالنقاش بشأن أزمتهم، كفئة سياسية —

الأزمة التي يطرحونها على أنها أزمة المجتمعات في الدول العربية والإسلامية. وانضم إليهم آخرون، من بينهم علمانيون وأكاديميون، يسعون كذلك إلى إنقاذ الإسلام من حالة العجز الفكري البنيوي في مواجهة خطر التحديات العصرية وخطر الإسلاميين المتشددين بدرجة أكبر.

يقدم الكتاب لغة فاعلة لتنظير مقاومة الدولة الإسلامية، لغة غير مشغولة بالحجاج الإلهائي وموضوعاته القديمة عن تجديد الإسلام، أو عن تنقية الممارسات الإسلامية من "الشوائب"، وتأويل الإسلام ليناسب العصر، وعن وعد الإسلام المعتدل الذي يزكيه للمسلمين الرئيس الأمريكي أوباما. وهي لغة غير مشغولة بالمساعي الفكرية ذات السنان الانتقادي الذي لا يقطع، أي المساعي الباحثة في مظان علمنة الدولة الإسلامية، أو في الخطاب الإسلامي الانتقادي "الجديد".[96]

أي، إن الكتاب يبين بصورة واضحة ومقنعة أنه لا أساس ولا مشروعية معرفية أو أخلاقية لتنزيل الإسلام ذي المركزية المحمدية بالحكيمية في أي شكل من أشكاله، في نظام الحكم، أو في المؤسسات العامة، أو في الحياة الخاصة. ولن يتمكن الإسلاميون من تنزيل الإسلام في أي من هذه المساحات إلا بهذه الحكيمية ذات تكنولوجيا العنف والقهر وإرهاب الدولة.

إن تخصيصي التنزيل بالحكيمية، أي بالحكومة، هنا الإسلامية المحددة، مقصود، بما في ذلك التنزيل في "الحياة الخاصة" للأفراد والأسر، وأمرها متروك لها ولتقديراتها في حركة الثقافة الدائرة، دون تدخل من الدولة، بما في ذلك التنزيل في المؤسسات العامة التي تنظم "الحياة الخاصة" على المستوى الحكيمي المنتج، في لغة ميشيل فوكو، على سبيل المثال، في مؤسسة القضاء في بُعدها المتعلق بالأحوال الشخصية، أو بإجراءات النظام العام المتعلقة بالجسد، وخاصة جسد المرأة.

والكتاب، كما قلنا أعلاه، يخلّصنا من ذلك الانشغال الإلهائي بالأسئلة والموضوعات غير المهمة وذلك عبر تفكيكه لمعمار صناعة

نبوة محمد — التفكيك، بمعنى النقض الذي يفلفل النصوص الحاكمة، ويكشف التكنولوجيا المشفرة في البرنامج الداخلي العميق، برنامج تثبيت مقتضيات السلطة الدينية في نظم الحكم، وفي المؤسسات العامة، وفي الحياة الخاصة في عالم المسلمين المعاصر.

7.12 اللغة الجديدة

هكذا، يضع الكتابُ القارئَ المسلم وجها لوجه، أمام مادية صناعة نبوة محمد، وبالاستتباع أمام مادية صناعة الإسلام، تماما كما هي تجربة العلمانيين المنظمين. ويُسَهِّل المؤلف على القارئ المسلم، هنا أيضا، قلع نقاط الإبصار من محالها المعتادة في مجال الاعتقاد والإيمان لتثبيتها في ركزة علاقات القوة والسلطة الكامنة في كل صناعة من كل نوع. مما يعني لزوم نزع القدسية التي أضفاها على هذه العلاقات العلماءُ والفقهاء والأخباريون القدامى والجدد، صناع المعرفة الإسلامية في أشكالها التوليدية عبر الزمن.

فيساهم د. محمد محمود بكتابه في إزالة ركام أعوام التجهيل والتغييب بشأن نبوة محمد التي ارتكز عليها الإسلام كدولة ويوفر المؤلف للقارئ الذي يقبل مؤقتا أن يُعمل عقله "اللغةَ" التي يمكن أن يبدأ بها هذا القارئ في التفكير بصورة منتظمة في موقع نبوة محمد، وصناعتها، في الهموم المعاصرة.

هذه اللغة، تشمل محتوى خطاب الكتاب ومبناه، وتشمل أيضا علاقات التناص المنشأة بين نص الكتاب و"النصوص" الخارجية اللغوية والأفعالية. وتقدم للقارئ الأطر العقلية والمفاهيم والفئات الإدراكية ومظان النظرات الثاقبة، والذاكرة، والحجج والكلمات والمعاني. وهذه كلها أدوات ضرورية لمقاومة تقنيات القهر والعنف والإرهاب المعبأة بخطاب صناعة نبوة محمد.

بدون هذه "اللغة"، لا يمكن للقارئ أن يفكر بصورة واعية أو منتظمة في موضوع المقاومة الأساس، التكنولوجيا التي يتم بها تثبيت مادية نبوة محمد ومادية الإسلام في نظم الحكم والمؤسسات العامة وفي الحياة الخاصة في عالم اليوم.

يبيِّن هذا الكتاب أهمية خلع المعرفة الإسلامية القديمة ليتمكن المسلمون من التفكير الحر في شؤون دنياهم المتعلقة بطبيعة الدولة الإسلامية الحديثة مصدر الشقاء، وليتفكروا في كيفية مقاومة الطغيان الإسلامي في المؤسسات العامة، وكذا ليتمكنوا من رعاية أنفسهم، ورعاية أطفالهم وأهليهم وجيرانهم، على أساس الأخلاق والعلم والمعرفة الجديدة.

إن فعل المقاومة الاستراتيجي، الذي كان غائبا، والمتمثل في تفكيك البرنامج المشفر فيه مخططُ دولة الإسلاميين، هذا الفعل المفصلي قد ساهم هذا الكتاب مساهمة فاعلة في تحقيقه. ومن ثم يتبين، بالقراءة العقلانية للحقيقة المتكشفة عن معمار الإسلام ذي المركزية المحمدية الذي تم تفكيكه ونقضه على المستوى الفكري، أن مادية الدولة الإسلامية الحاضرة، كمادة للمقاومة الحاضرة، لم يعد مركزها نظرية نبوة محمد أو تاريخية هذه النبوة أو صناعتها، بل إن المادية محل المقاومة أصبحت التكنولوجيا الشريرة، تكنولوجيا العنف والقهر والإرهاب المعبئة بتلك النظرية، وبتلك التاريخية، وبتلك الصناعة — ثلاثتها الأخيرة تم نقضها في هذا الكتاب. فأما وقد تم بالتفكيك نقض الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه دولة الإسلاميين، لا يبقى إلا تركيز المقاومة على تقنيات العنف والقهر وإرهاب الدولة الإسلامية هذه بفهم ينزع القدسية عن كل ما يتعلق بالدين.

الهوامش

1.
Mohamed A. Mahmoud, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha* (Syracuse: Syracuse University Press, 2006).

2. انظر مثلا مجلة **العقلاني** التي يصدرها د. محمد محمود من مركز الدراسات النقدية للأديان (عدد يناير 2014 وعدد يناير 2015)؛ وانظر "عن مريم"، كراسة مركز الدراسات النقدية للإسلام، 2014.

3. انظر في لائحة الادعاء من المحكمة الجنائية الدولية ضد رئيس النظام الإسلامي في السودان ومعاونيه.

4. يقول على سبيل المثال في سياق حديثه عن تشريع مادة الردة في القانون الجزائي الموحد المقترح كنموذج من قبل جامعة الدول العربية، وفي حديثه عن مادة الرِّدة في قوانين بعض الدول الإسلامية إن "هذا الوضع التشريعي يلخص في واقع الأمر وضعا فكريا وأخلاقيا عاما وهو أن الإسلام كدين هو أكثر الأديان في عالمنا اليوم عداء وقهرا لحرية الدين والفكر والضمير"، "126"، **العقلاني** 2 (يناير 2015)، ص 17. وفي مقاله "مايا ورضيع آخر" يربط بين رضيع الشاعرة عصماء بنت مروان، في فترة دولة المدينة، من جهة، والرضيعة مايا ابنة السودانية مريم يحيى التي حكم عليها قاضي الإسلام بالإعدام لجريمة الردة في دولة الإنقاذ الإسلامية في السودان، من جهة أخرى. (كراسات مركز الدراسات النقدية للأديان، 2014).

5. انظر الفصل الخامس والفصل السادس من الكتاب عن ممارسات العنف والقهر والإرهاب ضد المعارضين. ثم انظر الفصول الثلاثة السابع والثامن والتاسع عن المعارضين للإسلام في مكة وفي المدينة، خاصة الفصل التاسع عن معارضة المنافقين.

6. يقارب مفهوم الخنوع الذي أثاره عندي مفهوم النفاق في كتاب

نبـوة محمـد مفهـوم ميشـيل فوكـو عـن الـ subjectivization. وهـو يربـط بـين هـذا المفهـوم ومفهـوم القـوة والسـلطة ومفهـوم المقاومـة. ولأن "الخنـوع" وضعيـة تـدور في سـياق علاقـات القـوة والسـلطة والمعرفـة، فـإن المقاومـة التـي لابـد مـن حضورهـا لا يمكنهـا أن تكـون حـاضرة بـدون لغـة تبـين خطـل وضعيـة الخنـوع وتبـين إمكانـات تجاوزهـا. ولربـما كانـت الترجمـة الأفضـل لمفهـوم فوكـو مـن اشـتقاقات خضـع، عبـارات مثـل: خضـوع، خاضـع لــ، ومخضـع لــ، إلـخ.

7. يناقـش فوكـو هـذه الفكـرة في مقدمـة الجـزء الأول مـن كتابـه عـن الجنسـانية:

Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978).

لكـن الفكـرة تظهـر أكثـر وضوحـا وتفصيـلا في محاضراتـه عـن الموضـوع في

The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978–1979, ed. Michel Senelart, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

8.

A. P. Schmid, ed., *Handbook of Terrorism Research* (London: Routledge, 2011), pp. 86–87.

9. طلحـة جبريـل، "قتـلى 'الإنقـاذ'"، **الـشرق الأوسـط**، 25 مايـو 2012 (http://archive.aawsat.com)

10. تـسري فكـرة التكنولوجيـا، بهـذا المفهـوم، في أغلـب مؤلفـات فوكـو. وأوضحهـا بيانـا اسـتخدامه للتعبـير في كتابـه عـن الضبـط والعقاب:

Michel Foucault, *Disicpline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Allan Sheridan (New York: Vintage Books, 1977).

11. خالد موسى دفع الله، في مقال بعنوان "لاهوت الملحد النبيل"، 8 أبريل 2013 (www.alrakoba.net).

12. "حول بعض قضايا كتاب نبوة محمد (3–3)" 7 يونيو 2013 (www.alrakoba.net).

13. الأمثلة متعددة ومتكثرة، فانظر في الخطاب الذي ظل ينتجه الصادق المهدي رئيس حزب الأمة عن "إسلام الصحوة". وهنالك خطاب المفكرين الإسلاميين مثل الأستاذ الطيب زين العابدين والدكتور عبد الوهاب الأفندي. ثلاثتهم يختلفون اليوم مع الدولة الإسلامية ذات تكنولوجيا العنف والقهر والإرهاب، لكنهم يرغبون في دولة إسلامية ذات برنامج إسلامي لا يحذو حذو دولة المدينة، أي، يريدون دولة إسلامية لا تستخدم تقنيات شريرة. انظر مقالات الأخيرين في موقع **سودانايل** (www.sudanile.com).

14. انظر كلمة المحررين في جريدة **النيويورك تايمز** عن حادث المسابقة التي تم تنظيمها لتشجيع الرسومات الكاريكاتورية عن محمد.

"Free Speech vs. Hate Speech," *The New York Times*, 6 May 2015.

حيث انطلقت الجريدة لتلقي باللائمة على الجهات التي نظمت المسابقة، ووصفت المبادرة بأنها مثال لـ "التعصب الأعمى والكراهية" ضد المسلمين من الذين لا علاقة لهم بالإرهاب.

15. أشير إلى الحروب الجهادية المتكثرة، وإلى الأفعال التي تم إدراجها تحت الجرائم العالمية، جرائم الحرب والجريمة ضد الإنسانية، وجريمة الإبادة، مما شمل المذابح وممارسة الرق والتعذيب، بالإضافة إلى كبت الحريات العامة، واستشراء الفساد المنظم، وتزوير الانتخابات — وكله باسم الإسلام وبخطاب الإسلام.

16. المقالات التي نشرتها في **سودانايل** في العام 2014 عن موضوع مريم: "إلى متى تستمر حكومة السودان في اضطهاد مريم يحيى؟"،

"السلطة القضائية وقضية مريم يحيى"، "انتقام حكومة السودان من الطفلة مايا"، "الاستتابة في محاكم التفتيش الإسلامية".

17. انظر مقالاتي عن تفكيك السلطة القضائية السودانية، في **سودانايل** 2014 وفي أغسطس–أكتوبر 2015، وتصدر قريبا كتبي المكتملة تحت النشر بعناوين: القاضي الفاسد، الفساد القضائي، والفساد القضائي في السودان.

18.

Abdullahi A. an–Naim, *Islam and the Secular State*: *Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

19. على سبيل المثال: التوثيق الشعبي، في المعرفة العامة، للحرب الإسلامية ضد شعب جنوب السودان، وكذا للحروب الإسلامية ضد القوميات الافريقية في دارفور ومنطقة النيل الأزرق وجنوب كردفان. وأرى التوثيق الشعبي، بشفاهته، أقوى من التوثيق الكتابي الخطي.

20. المعاملة القاسية البشعة التي عامل بها الإسلاميون الأستاذ عبد المنعم سليمان، الكاتب الشيوعي، في سجن شالا بحرمانه من العلاج الكافي، والاستمرار في حبسه بدون جريمة ارتكبها حبسا إداريا متطاولا فتوفي بعد أن أحالوه أخيرا من شالا إلى الخرطوم. وقد كنت قبل إحالته كتبت من داخل سجن شالا عن حالة الأستاذ عبد المنعم سليمان رسالة سربتها ليتم إرسالها إلى الرئيس الأمريكي جيمي كارتر أطلب منه التدخل مع حكومة عمر البشير الإسلامية، حيث كان لدى الرئيس كارتر مداخل إليهم واجتماعات معهم خاصة أنه كان يمقت حكومة الصادق المهدي التي أدرك أنها كانت تحمي ممارسة الرق بعد قراءته لكتابات ديبورا سكروقنز عن الرق في منطقة سفاهة في مجلة **الأتلانتا كونستتيوشنال** التي تصدر في أتلانتا، مدينة كارتر.

21. الإشارة إلى المجموعات التي يصنفها الإسلاميون على أنها

"زنجيـة"، أو "مسـيحية"، أو "علمانيـة"، أو حتـى "غـير إسـلامية". وسـجل جرائـم الإسـلاميين ضدهـا لا يحتـاج لتفصيـل وخاصـة في حالـة السـودانيين مـن القـراء.

22. يمكـن هنـا الاكتفـاء بالإشـارة إلى أن الإسـلاميين، مـا أن اسـتولوا عـلى السـلطة، وبعـد أربعـة أيـام فقـط اعتقلـوني وحبسـوني لمـدة عامـين في سـجن كوبـر وسـجن شـالا، وذلـك فقـط بسـبب الاختـلاف في الـرأي السـياسي.

23. تحضرني فاجعـة قتـل الدكتـور عـلي فضـل تحـت التعذيـب مـن قبـل المثقفـين الإسـلاميين.

24. لم أكتـب مقـالا كامـلا في الدفـاع عـن الإسـلاميين المصريـين ضحايـا إرهـاب الديمقراطيـين والليبراليـين المتحالفـين مـع العسـكر، ممـا أحسـبه ضـدي. لكنـي كتبـت إشـارات قويـة بشـأن محنتهـم في مقـالات عـن موضوعـات مختلفـة. وقـد اهتـم بعـض الكتـاب بقـوة دفاعـي عـن الإسـلاميين المصريـين أكثـر مـن همهـم بموضـوع المقـال الأسـاس في **سـودانايل** في العـام 2014.

25. اقـترح د. عبـد الله النعيـم الدسـترة وحقـوق الإنسـان والمواطنـة بوصفهـا ركائـز الدولـة العلمانيـة التـي يقترحهـا، حيـث الأغلبيـة مسـلمة، مـع السـماح بالتداخـل بـين المجتمـع والسياسـة. لكنـي أفـارق هنـا الافتراضـات التـي تقـوم عليهـا هـذه الفكـرة عـن التداخـل بـين المجتمـع والسياسـة، وهـو تداخـل أراه مدخـلا خلفيـا لدولـة الشريعـة. وهنالـك الاختـلاف بشـأن الافـتراض الأسـاس عـما يسـميه د. عبـد الله النعيـم "التـزام المسـلمين" إزاء الإسـلام. وأفارقـه في هـذا الافـتراض بالقـول إنـه لا يوجـد أي التـزام إلا مـا يقبلـه، بالعقـل، الشـخص الـذي يكتشـف في رشـده أنـه مسـلم فقـط لأنـه ولـد لأبويـن مسـلمين.

26. محمـد أركـون، **الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصيـل: نحـو تاريـخ آخـر للفكـر الإسـلامي**، ترجمـة هاشـم صالـح (بـيروت: دار السـاقي، 1999)، ص 12–13.

27. محمد محمود، "عن مريم"، كراسة مركز الدراسات النقدية للإسلام، 2014.

28. يرد مفهوم الجهاز في عدة نصوص كتبها فوكو، منها ما قدمه في معرض مقابلة بعنوان "اعترافات الجسد"، من كتاب فيه بعض مقابلاته مع المفكرين الفرنسيين:

Power/Knolwedge: *Selected Interviews and Other Writings* 1972–1977, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshal, John Mepham and Kate Soper (New York: Vintage Books, 1977), pp. 194–195.

29. خالد موسى. 2013. "لاهوت الملحد النبيل" **الراكوبة**، 8 أبريل (www.alrakoba.net).

30. محمد وقيع الله، "نقد كتاب **نبوة محمد: التاريخ والصناعة**"، 30 مايو 2013 (www.sudaress.com).

31. خالد موسى، "لاهوت الملحد النبيل"، **الراكوبة**، 8 أبريل 2013 (www.alrakoba.net).

32. جاء في مقال "لاهوت الملحد النبيل": "يقدم الكاتب في الفقرة الأخيرة من كتابه زبدة اجتهاده النظري البائس كمن أنتدب نفسه لمهمة نبيلة حيث يقدم رسالة خلاصية وهو أنه يريد أن يقتل النبوة في عقول الناس وذاكرتهم ... وهو بذلك يصنع بديلا لاهوتيا وخلاصيا جديدا، فهو يقتل النبوة نظريا من جانب، ويحيي من الجانب الآخر فكرة الخلاص العقلي من هذه الخرافات التي أنتجها الخيال المبدع للنبوة." **الراكوبة**، 8 أبريل 2013 (www.alrakoba.net).

33. أتذكر هنا الأغنية الرائعة للأستاذ محمد الأمين التي يقول فيها "حروف اسمك أساور في إيدين طفلة بتحفظ في كتاب الدين".

34. في مقرر ميشيل فوكو الدراسي عن الحكيمية، قوفرمنتاليتي، والفكرة ذات علاقة بالسلطة الحياتية (biopower)، وبالسيطرة على الذات أيضا، في سياق رعاية الذات. وهنالك عدة كتب أكاديمية

تطـوّر فكــرة فوكــو منهــا:

Thomas Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique* (London: Paradigm Publishers, 2011).

.35

Bashir Maan and Alastair McIntosh, "An Interview with 'the Last Orientalist'", Coracle 3:51 (Summer 2000), pp. 8–11.

.36

"Thus, to say that Muhammad was sincere does not imply acceptance of the Qur'an as a genuine revelation from God; a man may without contradiction hold that Muhammad truly believed that he was receiving revelations from God but that he was mistaken in this belief." W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon, 1956), p. 325.

.37

"Muhammad had possibly some technique of 'listening' or 'waiting' for an emending revelation, and he may have employed this also when there was a topic on which he felt that a revelation was desirable. Whatever his technique, however, when words 'came to him' he had some means of knowing when they were from God." Watt, *Muhammad at Medina*, p. 326.

.38

Watt, *Muhammad at Medina*, p. 324.

.39

Watt, *Muhammad at Medina*, p. 325.

40.

Watt, *Muhammad at Medina*, p. 326.

41. حيدر ابراهيم، "في سؤال الفكر والعقل السوداني (1–3)"، **الراكوبة**، 18 مايو 2013، (www.alrakoba.net).

42. ينظر ميشيل فوكو في موقع الدين في علاقات القوة والسلطة. وقد طور نظريته في شكلها المتعلق بالسلطة الرعائية (pastoral power)، كمكون في نظريته عن الحكيمية أو القوفرمنتاليتي

Jeremy Carrette, "Foucault, Religion, and Pastoral power," in Christopher Falzon, Timothy O'Leary and Jana Sawicki (eds.), *A Companion to Foucault* (Malden, MA: Wiley–Blackwell, 2013), pp. 353–383.

43. انظر مقال خالد موسى "لاهوت الملحد النبيل" (أبريل 2013) حيث اعتمد على سؤال ترجمه من كتاب المستشرق مونتقمري وات: "قد كان مونتقمري واط أكثر إنصافا من الدكتور محمد محمود عندما قال: كيف نحكم على فعل الرسول ... هل بمعايير العقلانية السائدة في الغرب الآن أم بمقاييس عصره آنذاك. وقال إن مقاييس عصره لم تجرمه أو تنتقده إلا في القليل الذي لا يذكر".

44.

Watt, *Muhammad at Medina*, p. 327.

45.

Watt, *Muhammad at Medina*, pp.327–328.

46. برر الخطاب السعودي القصف الجوي على اليمن، وتحديدا على منطقة صعدة، معقل المجموعات الحوثية في المنطقة الحدودية المتاخمة للمملكة العربية السعودية، بادعاء "الإرهاب"، بالإضافة إلى ضمان الشرعية لرئيس اليمن. في المصادر الإعلامية 10 مايو 2015.

47. يرد في **سيرة ابن هشام** أن ذلك كان بأمر من الإله شخصيا: "فلما كانت الظهر، أتى جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما

حدثني الزهري، معتجرا بعمامة من استبرق، على بغلة عليها رحالة، عليها قطيفة من ديباج، فقال: أوقد وضعت السلاح يا رسول الله؟ قال: نعم؛ فقال جبريل: فما وضعت الملائكة السلاح بعد، وما رجعت الآن إلا من طلب القوم، إن الله عز وجل يأمرك يا محمد بالمسير إلى بني قريظة، فإني عامد إليهم فمزلزل بهم." عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية** (library.islamweb.net).

48. يقول مونتقمري واط في كتابه **محمد في المدينة** إن محمدا استغل واقعة إهانة رجل من يهود بني قينقاع لامرأة مسلمة في السوق كسبب مباشر لقراره قتلهم قبل أن يتفق على طردهم من المدينة. ص 209.

49. يقول مونتقمري واط في كتابه **محمد في المدينة** إن ابن الأشرف، من أب عربي في قبيلة طي، كان يسلك وكأنه ينتمي إلى قبيلة أمه اليهودية. ص 210.

50. نذكر هنا أن الرئيس السوداني جعفر النميري كان صاح في منتقديه بالقول لهم إنه سينفذ فيهم هذا "الإسلام البطّال"، بمعنى الإسلام السيء، لكنه "الصحيح" الجدير بالتنفيذ، والمتمثل في القهر والقمع بالجلد وبتقطيع الأطراف وبالتهديد والترويع.

51. إن كتبت في محرك غوغيل "القاضي المسحور في السعودية" ستجد مئات الروابط بشأن هذا القاضي وكثيرا من الروابط لتحقيقات صحف معروفة بصدقيتها.

52. "القبض على ساحرة المدينة وضبط وكر المشعوذات"، عكاظ، 13 مايو 2006 (www.okaz.com.sa).

53. دانيال بالز، "نظريات الأديان: الأرواحية والسحر"، **العقلاني** 1 (يناير، 2014)، ص 94.

54. انظر ورقة آمال قرامي عن تونس المقدمة كالمثال الأفضل لإرهاصات حكم الإسلاميين الجدد:
"حرية المعتقد في ضوء 'الثورات العربية'"، **العقلاني**، يناير: 56 — 75.

55.

Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013).

56. خالد موسى، "لاهوت الملحد النبيل"، **الراكوبة**، 8 أبريل 2013 (www.alrakoba.net).

57. حيدر ابراهيم، "في سؤال الفكر والعقل السوداني (1–3)"، **الراكوبة**، 18 مايو 2013 (www.alrakoba.net).

58. أشير بالدرجة الأولى إلى مقال "لاهوت الملحد النبيل" للأستاذ خالد موسى. فهو يتمثل بصورة عامة وكاملة حجج المنتقدين الإسلاميين الآخرين، والانتقادات الإسلامية النزعة بصورة عامة. فالحجج نمطية معروفة. والمقال يعتبر حزءا من "المادة الإسلامية" الحديثة التي ينبغي إخضاعها للتفكيك.

59.

Martin McQuillan, *Deconstruction without Derrida* (New York: Continuum International Publishing Group, 2012).

60. ابن هشام، السيرة النبوية (library.islamweb.net)

61. انظر خطاب جاك ديريدا إلى صديقه الياباني وفيه يناقش دلالات التفكيكية في لغة غير الفرنسية، ويقول إنها ليست منهجا. مما يردده في كتابات أخرى فينقله عنه الباحثون في التفكيكية.

Jacques Derrida, *Letter to a Japanese Friend* (Prof Izutsu). http://lucy.ukc.ac.uk/Simulate/Derrida_deconstruction.htm.

62. انظر كتاب مارتن ماك كويلن (Martin McQuillan) المشار إليه في الهامش 59.

63.

Carrette, "Foucault, Religion, and Pastoral Power," p. 374.

64. المرجع نفسه، ص 347.

65. المرجع نفسه، ص 347.

66. المرجع نفسه، ص 347.

67.

Michel Foucault, *Disicpline and Punish*: *The Birth of the Prison*, trans. Allan Sheridan (New York: Vintage Books, 1977).

68. هذا منهج بحثي مستخدم في مجال اكتشاف الفيروسات الحاسوبية، وفي مجالات أخرى. انظر:

Eldad Eilam, *Reversing*: *Secrets of Reverse Engineering* (Wiley Publishing Inc., 2005). http://site.ebrary.com/id/10113939?ppg=30.

69. محمد محمود، ''قصة الخلق والعصيان في القرآن: غياب حواء ومركزية إبليس''، **العقلاني** 1 (يناير 2014)، ص 9–50.

70.

Isabella Fairclough and Norman Fairclough, *Political Discourse Analysis* (New York: Routledge, 1912).

71. استخدم تعبير الفيكرة كترجمة لكلمة cognitive لتشمل دلالات الفئات المختلفة داخل منظومة هذه العلوم. فمن بين الفئات في الاسم cognition نجد الفِكْر (thought)، والتفكير (thinking)، والإدراك (perception) المتعلق بحواس النظر والسمع والشم والذوق على سبيل المثال، والفهم (understanding)، والعقل (reason)، والذهن (mind) (الفهم والعقل والفطنة والحفظ، في **لسان العرب**). وتشمل دلالة cognition المعرفة والتسبيب والذاكرة والتقييم وحل المشكلات والفهم وإنتاج اللغة. ورغم أن الوعي جزء من هذه المنظومة لكني أستبعده، مؤقتا، بسبب الخلاف بشأن وجود الوعي أصلا في سياق العلم الجديد الذي مركزه الدماغ.

ومن ثم، أستخدم الكلمة العربية المهملة، فَيْكَرة، كاسم من الصفة فَيْكر الواردة في **لسان العرب** متروكة لا يتم استخدامها، مأخوذة من معنى الرجل الفيْكَر، كثير الفِكْر.

.72

Noam Chomsky, *On Language*: *Chomsky's Classic Works Language and Responsibility and Reflections on Language* (New York: The New Press, 2007).

73. أرى أن ''العقل'' وبالرغم من أن موقعه ومكانه في داخل الدماغ، إلا أن عملياته تدور على مستوى فوقي، فوق الدماغ ذاته وفوق السلوك البشري. بسبب علائق العقل بالسياق العام خارج الدماغ. ومن ثم، فإن ''العقل'' يتمثل مفاهيم الإرادة الحرة، والمسؤولية القانونية، مهما فعل الدماغ، ومهما كان اشتعال عصبوناته بالشر، باستثناء في حالات الجنون الواضح واستبانة انعدام القدرات العقلية ذاتها. وأرى أني أجد دعما لهذه الفكرة في استنطاقي ''اللغة العربية'' بشأن الدلالات العميقة لكلمة ''العقل'' ذاتها. فقد جاء في **لسان العرب** أن العقل هو ''الحجْر والنهى ضد الحمق ... وقيل إن العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها''. وجاء أن الرجل العاقل هو ''الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه''. وجاء أيضا في **اللسان**: ''اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام''؛ وأن ''المعقول هو ما تعقله بقلبك''، وأن ''العقل هو التثبت في الأمور. والعقل هو القلب، والقلب العقل''، وأنه ''سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي، يحبسه ... وأن العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان''، و''العقال هو الرباط الذي يعقل به، وجمعه عقل''، وربما تسربت إليّ الفكرة من نظرية ناعوم تشومسكي عن بيولوجيا اللغة بصورة عامة، بمفهوم المُحجِّمات (constraints). وتمتد دلالة المنع من الحركة خارج الحدود المسموح بها إلى استخدام كلمة ''العقل''

للجماع الجنسي من قبل الرجل يتمكن من المرأة. مما يقدم له **اللسان** مثالا: "يعقلهن جعدة من سليم ــ أراد أنه يتعرض لهن فكنى بالعقل عن الجماع، أي أن أزواجهن يعقلونهن، وهو يعقلهن أيضا، كأن البدء للأزواج والإعادة له". فالتمكن من المرأة في عملية الجماع نوع من "العقل"، بمعنى تقييد الحركة. ويبين **لسان العرب** كذلك الدلالات القانونية في الاشتقاقات المتعددة من المعنى العميق في أصول الجذر "ع ق ل". فجاء أن "العقل هو الدِّية". وتستدعي الدلالات القانونية موضوعات اتخاذ القرار، والإرادة الحرة، والقدرة على التصرف، والمسؤولية القانونية وأسسها الأخلاقية. وهي ذاتها الموضوعات في علوم العقل المرتكزة على علم الأعصاب وعلم النفس وعلم الجينات السلوكي

74. عن نظرية العقل وكيف يفكر الدماغ عن الأفكار انظر
Rebecca Saxe and Liane Lee Young, "Theory of Mind: How Brains Think about Thoughts", in Kevin N. Ochsner and Stephen Kosslyn (eds.), *The Oxford Handbook of Cognitive Neuroscience*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 204–213.

75. فيما يلي مراجع مختارة عن العلاقة بين الدماغ والعقل والسلوك، وقد اقتبست منها الفكرة التي تسري فيها عن هذا الثالوث (الدماغ، العقل، السلوك):

كتاب أوكسفورد المرجعي لعلم النفس الفيكري
Daniel Reisberg, ed. *The Oxford Handbook of Cognitive Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

كتاب أوكسفورد المرجعي لعلوم الدماغ والأعصاب والفيكرة
Kevin Ochsner and Stephen M. Kosslyn, eds., *The Oxford Handbook on Cognitive Neuroscience*, 2 vols (Oxford: Oxford University Press, 2013).

وعـن العلاقـة بـين علـم الدمـاغ والأخـلاق ومناقشـة الأطـر البحثيـة بشـأن المزاوجـة بـين علـوم الدمـاغ وعلـوم الطـب النفـسي مـن منظـور أن جميـع العمليـات العقليـة تتحـدر مـن عمليـات في الدمـاغ انظـر

Dominika Dudek, Rafal Jaeschle and Marcin Siwek, “The Moral Brain: Is there a Link between Neurobiology and Morality?”, in Jerzy Stelmach, Bartosz Brozek and Lukasz Kurek, eds., *Philosophy in Neuroscience* (Karkow: Copernicus Center Press, 2013), pp. 279–298.

وعن علوم الدماغ والسلوك الاجتماعي انظر

Damian A. Stanley and Ralph Adolphis, “Toward a Neural Basis for Social Behavior,” *Neuron* (2013), pp. 816–826.

كتاب كمبريدج المرجعي لعلوم الدماغ العواطفية

Jorge Armony and Patrik Vuilleumier, eds, *The Cambridge Handbook of Human Affective Neuroscience* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

76. انظـر مثـلا التقـدم في فهـم الأسـس البيولوجيـة للخـداع والتصنـع، واللغـة التـي نتجـت عـن البحـث في هذيـن الموضوعـين في إطـار دراسـة الدمـاغ. الدراسـات الفلسـفية عـن الخـداع متقدمـة بمراحـل عـلى الدراسـات الدماغيـة لـذات الظاهـرة، إلا أن الفلاسـفة ينظـرون الآن إلى مظـان جديـدة للمعرفـة الفلسـفية في علـوم الدمـاغ هـذه.

انظـر الفصلـين عـن تصويـر الخـداع في الدمـاغ والتصويـر الدماغـي العصبونـاتي الوظيفـي للخـداع والتصنـع:

Daniel D. Langleben, Dan F.X. Willard and Jane C. Moriarty, “Brain Imaging of Deception,” in by Joseph R. Simpson, ed., *Neuroimaging in Forensic Psychiatry*: *From the Clinic to the Courtroom* (Malden, MA: John Wiley & Son, 2012), pp. 217–236.

Lisle R. Kingery and David J. Schretlen, “Functional Neuroimaging of Deception and Malingering,” in Kyle Brauer Boone, ed., *Assessment of Feigned Cognitive Impairment*: *A Neuropsychological Perspective* (New York: Guilford Publications, 2007), pp. 13–25.

77. انظر ما كتبه المحرران تحت عنوان ”أين نحن الآن؟“ في مقدمة كتاب

Ochsner and Kosslyn, eds., *The Oxford Handbook on Cognitive Neuroscience*, vol. 1, pp. 1–5.

في هذه المقدمة يقدم المحرران الفكرة السارية اليوم عن ”علم الدماغ والأعصاب والفيكرة“ كمنهج ينظر في المستويات الثلاثة المستقلة لكنها المتداخلة عند إخضاع ظاهرة، مثل الإبصار، للبحث العلمي. وهو ما ترجمته على أنه مستويات السلوك، والعقل، والدماغ. باختصار، هو تعدد مستويات البحث وتعدد طرق البحث مما يفضي إلى تحجيم التنظير ليكون قائما على المواد المبحوثة متعددة المصادر، مما يقدم أبعادا إضافية لفهم الظاهرة قيد البحث.

78. في مقال يرد فيه على د. حيدر ابراهيم حول مسألة المنهج يتحدث عن الجانب النفسي للتجربة الدينية بعبارات مثل: ”لأن التجربة النفسية لكل شخص تجربة ذاتية ومتفرّدة وغير قابلة للتكرّر ومن الصعب أن نلج عالمها الداخلي“ و”إلا أن هذا لا يعني أن مثل هذا التجارب لن تخضع لتحليل عالم النفس الذي من الممكن أن يحاول الغوص تحت سطحها الوصفي ليصل لما يصل إليه من استبصارات ونتائج“ و”إن التراث الديني قد حاول التميّز عن التراث العقلي المألوف بالحديث عن عوالم الغيب التي تمتلىء بكائنات مثل الملائكة والشياطين والجن والعفاريت ولكن هذه العوالم هي أيضا عوالم خلقها العقل عبر مَلَكة الخيال“.

79. جاء في مقال ”لاهوت الملحد النبيل“: ”ويشكل الكتاب تحد

للنخبة العلمانية في السودان أكثر من النخبة الإسلامية والجمهرة الاجتماعية المتدينة التي ستنكر مضمونه ونهجه ومحتواه لأنه يمثل طعنا مباشرا في النبوة وهدما بينا للدين الإسلامي. وأرجو أن يعرض الكتاب لبعض التمحيص والنقد الموضوعي من قبل المختصين والأكاديميين لأنه حافل بالنصوص والإحالات والتأويلات، ولعل التحدي الأساسي الذي سيواجه المختصين عند مراجعة هذا الكتاب هو كثافة الاستشهادات بالقرآن ومرويات السيرة والإخباريين مما يستدعي إعادة هذه النصوص الي سياقها الموضوعي والتاريخي، هذا فضلا عن وضوح منهج الكاتب النقدي رغم التلبيس الاستشراقي الذي حاولنا تبيانه فيما سبق." خالد موسى، **الراكوبة**، 8 أبريل 2013 (www.alrakoba.net).

كتب د. محمد وقيع الله عدة مقالات، في الأنترنيت متاحة. ووجدت في ثلاث منها فقط ما كان كافيا للتعرف على نوعية الحجج التي أرادها: إلحاد المؤلف، والمستشرقون، وكيف يجوز لمن اسمه محمد محمود أن يكتب بهذه الطريقة عن محمد! (محمد وقيع الله. 2013. "نقد كتاب **نبوة محمد: التاريخ والصناعة**"، 30 مايو 2013 (www.sudaress.com).

80. ارجع للمقال في الأنترنيت (محمد محمود، قضايا في نقد كتاب نبوة محمد). ومن فقرات الرد على الأستاذ خالد موسى: "لقد كتب مستشرقون كثيرون عن محمد، ولكن ظني أن السيد خالد موسى اختار وات ليتهمني بالاعتماد عليه لأن عمله ربما يكون أكثر عمل مألوف لديه بحكم أنه جزء من ذكريات حركة الإسلاميين السودانيين إذ أنه ظل حتى وفاته بمثابة المثابة البحثية والشيخ الذي تتلمذ عليه العديد من باحثيهم وهم يكتبون عن أمور دينهم. صحيح أن اتهامه لي بأنني أخذت من المستشرقين هو من باب الاتهامات الجاهزة التي يلقيها الإسلاميون في وجه كل من يكتب ما يختلفون معه (ومقالات السيد محمد وقيع الله نموذج صارخ على ذلك إذ نسبني لعدد من المستشرقين اليهود الذين خطروا بباله) ، إلا أنني كنت أتمنى له التحلي

بروح الباحث الجاد الذي يصل لأحكامه بعد درس وتمحيص وألا ينساق وراء أهوائه الأيدولوجية. وإن كان جادا في اتهامه أنني اعتمدت على وات فإنه سيحتاج لأكثر من مجرد الإشارة العامة للخيال وانتزاع كلمة خارج سياقها لينسب لي ما لم أقل. إنني أشكّ في ان السيد خالد موسى قد اطّلع على دراسة وات لأنه لو فعل لما كان قد ساق اتهامه. وربما لا تتيح له مشاغل عمله التوفّر على وات، ويمكنه بالطبع اللجوء للإسلاميين من تلاميذ وات ولكنني على ثقة أنهم بعد قراءتهم لكتابي سيدركون بطلان ادعائه".

.81

Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus*: *L'islam de Mahomet* (Paris: CNRS, 2013).

.82

Watt, *Muhammad at Medina*, p. 327.

.83

Watt, *Muhammad at Medina*, p. 327.

84. عمر القراي، " بؤس الإلحاد!! تعقيب على كتاب محمد محمود **نبوة محمد**"، **الراكوبة**، 6 يونيو 2013 (www.alrakoba.net).

85. خالد موسى، "لاهوت الملحد النبيل" 8 أبريل 2013 (www.alrakoba.net).

86. عن التفاصيل في تنظير ميشيل فوكو عن السلطة الرعائية الدينية انظر

Jeremy Carrette, "Foucault, Religion, and Pastoral Power".

87. مثالا، كتابات وائل حلاق، وهي دراسات رائدة في مجال القانون في الإسلام وفي الفقه وأصوله، تدرس الفقه الإسلامي وتخلص إلى أن الاستعمار والاستقلال في الدولة العربية الحديثة قطعا مسار تطور الفقه، وأن ذلك كان أمرا مأساويا. ومن كتاباته:

Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambrdige University Press, 2009).

—*Shari'a*: *Theory*, *Practice*, *Transformations* (Cambdrige: Cambridge University Press, 2009).

وهنالـك مـشروع هيئـة المحامـين الأمريكيـين وسـمنار سـالزبورغ ومشروعـات الجامعـات الهولندية، ويسـعى الكتـاب الأساسـيون، في الكتـاب أدنـاه، إلى إيجـاد حـل وسـط، يأخـذ مـا يريدونـه مـن الشريعـة ويـترك مـا يسـتفظعونه، كالـشرط لقبـول إسـهام الإسـلام في الشرعـة الدوليـة. انظـر

Enver M Emon, Mark S Ellis and Benjamin Glahn, eds. *Islamic Law and International Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

88. الحـزب الشـيوعي السـوداني. مـشروع التقريـر السـياسي المقـدم إلى المؤتمـر السـادس. تجـد عـدة نسـخ منشـورة في الانترنيـت منهـا نسـخة حريـات (http://www.hurriyatsudan.com/?p=180322).

89. المرجع نفسه، ص 31.

90. المرجع نفسه، ص 33.

91. المرجع نفسه، ص 87.

92. المرجع نفسه، ص 87.

93. يـرد تعبـير "أنسـنة" الإسـلام في خطـاب المسـتشرقة جاكلـين شـابي، مؤلفـة كتـاب **رب القبائـل**. وتقصـد إعطـاء الإسـلام مسـحته الإنسـانية كإعـداد لتمريـره عـبر العلمانيـة في المسـتقبل. في حـوار في المجلـة الفرنسـية نوفيـل أوبسـيرفتوار:

Jacqueline Chabbi, "Il faut rendre sa face humaine à l'islam," *Nouvelle Observateur*, 23 February 2015 (http://bibliobs.nouvelobs.com).

.94

Abdullahi A. an–Naim, *Islam and the Secular State*: *Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).

.95

Wael B. Hallaq, *The Impossible State*: *Islam*, *Politics*, *and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012).

96. مثـلا كتابـات د. عبـد الوهـاب الأفنـدي وكتابـات د. الطيـب زيـن العابديـن في **سـودانايل** (www.sudanile.com).

مهدي عزيز

الخطابات المضادة في القرآن وفي السنهدرين
ملاحظات حول أشكال الجدل القرآني[أ]

مقدمة

تعرّضت جين إدلمان سميث وإيفون يزبك حدّاد في كتابهما عن الفهم الإسلامي للموت والبعث إلى موضوع الآخرة في القرآن حيث كتبتا: "الكفرُ، والإنكارُ، والاستهزاءُ ... تلك هي الأوصاف التي وصف بها القرآن ردّ أهل مكة على الرسالة التي جاء بها محمد بخصوص يوم القيامة والحساب."[1] صحيح أن هذا الرفض للقبول بوجود حياة بعد الموت وضعه القرآن نفسه على خشبة المسرح وأخرجه بدون مواربة بالصورة والصوت.[2] وهكذا، ومن خلال خطاب منقول عن الخصوم حول فكرة قيام الساعة، يستعمل القرآن شكلا أدبيا سهلا ومحدَّد المعالم والذي نُعبِّر عنه بـ "الخطاب الأخروي المضاد"،[3] ونقصد من وراء هذا التعبير وجودَ خطاب منقول عن الخصوم أو خطاب يعترض على كل امكانية وجود حياة بعد الموت أو يُفنِّدها. ونسوق هنا مثالين يوضحان قصْدَنا. أوَّلُ خطاب مضادٍّ في القرآن نجده، حسب ترتيب السور في المصحف،

(أ) ترجمة بشير ماشطة وعلي بن رجب

في سورة البقرة الآية 8: ''ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين''.

بالإضافة الى كونه خطابا منقولا أو خطابا مضادّا فهو كذلك خطاب أُخروي باعتبار أنه يلمِّح ليوم البعث (يوم القيامة). أمَّا المثال الثاني الذي نسوقه في هذا المعنى فإننا نجده في سورة النازعات الآية 42: ''يسألونك عن الساعة أيان مُرْساها''. هذه الآية هي حقيقةً خطابٌ مضاد ذو موضوع أُخروي لأنه يشير إلى السَّاعة باعتبارها علامة من علامات الأبد الدّائم.[أ] ويُعدُّ هذا آخرُ خطابٍ أخروي مضاد في القرآن.

لكن هذا الشكل الأدبي ليس مُستحدَثا. إذ نلاحظ أيضا وجود هذا الاستعمال في كتاب تَلْمودي: السنهدرين. وسيكون هذا التلازم في الخطابات المضادة للبعث في القرآن والتلمود هو موضوع هذه المقالة. وهكذا وفي مرحلة أولى ستكون غايتي هي الإحاطة بكامل مادة الخطاب الأخروي المضاد في القرآن بُغيةَ تصنيفه. وسأسعى انطلاقا من تناولي هذه المادة لاقْتراحِ مُقاربتين متكاملتين. الأولى ستكون تحليلا داخلَ القرآن وداخلَ التلمود يتحسّس أشكالَ، وبِنْيات، ومواضيع هذه الخطابات المضادة. أما المقاربة الثانية فستكون تحليلا خارجيّا أو تحليلا مقارنا ومنهجيّا. وسينتهي هذا العمل المقارن بتوضيح خصوصيات الخطابات الأخرويّة المضادة في القرآن وكذلك هُويَّة المُعْرِضين[ب] المُحتَمَلة التي تنطوي عليها هذه الخطابات المضادة.

(أ) أخذنا هذه العبارة من **كشّاف** الزمخشري وهي في اعتقادنا تترجم ترجمة دقيقة العبارة الفرنسيّة '' les fins dernières'' (المترجمان).

(ب) فضّلنا هنا استخدام اللّفظ القرآني ''مُعْرِض'' و ''مُعْرِضون'' لترجمة العبارة الفرنسيّة opposant(s) بدل العبارة العربيّة الحديثة ''مُعارِض'' و ''مُعارضون''. (المترجمان)

مجموع آيات الخطاب الأخروي المضاد في القرآن[4]

سنُعرِّف الخطاب المضاد للآخرة كمجموعة من الآيات التي يتدرج فيها خطاب منقول مباشر عبَّر عنه خُصومٌ (حقيقيون أو وهميون) وموضوعه الآخرة. فيكون التعريف إذا على الشكل التالي: ''الخطاب الأخروي المنقول المباشر''. وفقا لهذا التعريف يمكن تحديد الآيات القرآنية المُطابِقة له على النحو التالي:

8/ 2، 80، 111؛ 24/ 3؛ 29/ 6؛ 187/ 7؛ 53/ 10، 48؛ 7/ 11، 8؛ 5/ 13؛ 38/ 16؛ 49/ 17، 51، 98؛ 66/ 19؛ 38/ 21؛ 82/ 23، 83؛ 67/ 27، 68، 71؛ 10/ 32، 28؛ 3/ 34، 7، 8، 29؛ 48/ 36، 78؛ 15/ 37، 16، 17؛ 50/ 41؛ 34/ 44، 35، 36؛ 24/ 45، 25، 32؛ 17/ 46؛ 2/ 50، 3؛ 12/ 51؛ 47/ 56، 48؛ 25/ 67؛ 6/ 75؛ 10/ 79، 11، 12، 42. وإذا اعتمدنا الترتيب الزمني الذي اقترحه نولدكه (Nöldeke) وشفالي (Schwally) فإن الخطاب الأخروي المضاد يكون موزَّعا على النحو التالي: الفترة المكية الأولى تحصل على 7 آيات مُوزّعَة على 4 سور (10/ 79، 11، 12، 42؛ 6/ 75؛ 51، 12؛ 48/ 56)؛ الفترة المكية الثانية تجمع 21 آية موجودة في 10 سور (15/ 37، 16، 17؛ 34/ 44، 35، 36؛ 2/ 50، 3؛ 66/ 19؛ 48/ 36، 78؛ 25/ 67؛ 82/ 23، 83؛ 38/ 21؛ 49/ 17، 51، 98؛ 67/ 27، 68، 71)؛ الفترة المكية الثالثة وتضم 19 آية ضمن 11 سورة (10/ 32، 28؛ 50/ 41؛ 24/ 45، 25، 32؛ 7/ 16، 8؛ 48/ 10، 53؛ 3/ 34، 7، 8، 29؛ 187/ 7؛ 17/ 46؛ 29/ 6؛ 5/ 13). وأخيراً، فإنّ الفترة المدنِّية تَجمع 4 آيات ضمن سورتين (8/ 2، 80؛ 24/ 3). إنّ الخطاب الأخروي المضاد، الموجود في 26 سورة، يشتمل على 52 آية، أي بنسبة 0.83٪ من إجمالي آيات القرآن كلِّها. وهو يمثِّل 19.25٪ من مجموع الخطابات المضادة، وهي نسبة مطابقة تقريبا لنسبة ''الخطابات المضادة للقرآن''.[5] وهكذا يظهر الخطاب المضاد الأخروي على أنه الموضوع الرابع الأكثر تداولا والأكثر أهمية من بين كلّ خطابات المعارضين المنقولة.[6]

مواضيع الخطاب الأخروي المضاد في القرآن

يعـرض الخطـاب المضـاد مـن خـلال 52 آيـة ثلاثـة مباحـث منفصلـة: انبعـاث الأجسـاد، قيـام السـاعة، والحسـاب.

انبعـاث الأجسـاد يجمـع 32 آيـة[7] تتـوزع عـلى 16 موعظـة تـدلّ كلهـا عـلى مـا يسـمح بـإدراك كيـف يفهـم الخصـوم فكـرة انبعـاث الأجسـاد وكيـف يتصرّفـون تُجاهها. أمـا بالنسـبة للخصـم الـذي يتحـدث انطلاقـا مـن الخطـاب المضـاد فـإنّ الأمـر يتعلّـق قبـل كلّ شيء بعقيـدة تأخـذ شـكل وَعـدٍ: "لقـد وُعِدْنَـا هـذا..." (68/ 27؛ 17/ 46). لكـن هـذا الوعـد لا يمثّـل سـوى "حكايـة باليـة" (بالمعنـى التحقـيري للخرافـة) "إِنْ هــذا إلاَّ أَســاطيرُ الأوَّلِــين" (68/ 27). تقتـضي هــذه العقيــدة الترويـج لمواعـظ أخـرى (وهـي كثـيرة) تُشـكِّل وصْلَـة تحتـوي عـلى ثلاثـة مواضيـع متتاليـة. الأجسـاد الميتـة محكـوم عليهـا أن تصـير غبـارا وعظامـا نخـرة: "أَئِـذَا مِتْنـا وكنَّـا تُرابـا وعِظامـا" (10/ 79؛ 47/ 56؛ 16/ 37؛ 78/ 36؛ 82/ 23؛ 49/ 17، 98). وعندمـا تُبعَـث هــذه الأجسـاد مـن قبورهـا "أَئِنَّـا لُمخْرَجـون؟" (67/ 27) فإنّهـا تُرفَـع مـن حيـاة أولى لتُصبِـحَ "خَلْقـا جديـدا" (98،49/ 17 ؛10/ 32 ؛7/ 34؛ 5/ 13 ؛78/ 36)؛ ولا يخـص هـذا الخلـق الجديـد الخصـوم فقـط بـل آباءهــم أيضــا "أَوآباؤنــا الأوّلــون" (83/ 23؛ 68/ 27؛ 17/ 37؛ 17/ 44؛ 17/ 46؛ 48/ 56). يجـب أن نسـتخلص مـن العناصر السـابقة أن المُعـرِض يـدرك كامـل الإدراك تَبِعـات مثـل هـذه العقيـدة.

أمّـا السـاعة الأخرويّـة، وبحكـم قلّـة ذكرهـا في القـرآن، فهـي تضـمّ فقـط 15 آيـة.[8] مـن خـلال الخطابـات المضـادة التـي تسـتعيد، بفعـل التكـرار، المفاهيـم القرآنيّـة لكـي تُفنِّدهـا بسـهولة، فـإنّ هـذه "اللّحظـة" تُحـدَّد عـلى أنهـا "يَـوْمٌ" يُنْعَـت بــ "يـوم القِيامـة" (6/ 75)، وبــ "يـوم الدِّيــن" (12/ 51)، وبــ "يـوم الفَتْـح" (28/ 32، 29). والموضــوع المركـزي يُختـزل في فكـرة متكـرِّرة يُمكـن اختصارهـا في تسـاؤل بسـيط "أَيَّـانَ يـومُ الدِّيـن؟" وبعبـارة أخـرى: متـى سـيقع البعـث والحسـاب الموعودَيْـن؟ والتسـاؤل الـذي يُثـار أكثـر ودائـما بنفـس الطريقـة تقريبـا

هـو: "متـى هـذا الوعـدُ إن كنتـم صادقـين" (48/ 10؛ 38/ 21؛ 71/ 27؛ 39/ 34؛ 48/ 36؛ 25/ 67). تجـدر الإشـارة أيضـا إلى وجـود تعبيرَيـن يدحضـان دحضـا قاطعـا احتمال مجـيء اللحظـة الأخرويّـة عـلى الرغـم مـن أنهـما لا يتّخـذان شـكل تسـاؤل. وهكـذا يمكـن أن نقـرأ: "ما نـدري مـا السـاعةُ إن نظُـنُّ إلَّا ظَنّـا ومـا نحـنُ بمُسْـتَيقنين"، أو العبـارة المقتضبـة التاليـة: "لا تأتينـا السـاعةُ".

المسـألة الثالثـة، الحسـاب الأخـروي، لا تشـتمل إلا عـلى 5 آيـات.[9] والنقـاش يتركّـز فيهـا قبـل كل شيء عـلى مـدّة العقاب الـذي ينتظـر أصحاب الجحيـم: "لَـن تَمَسَّـنا النَّـارُ إلا أيامـا معـدوداتٍ" (80/ 2 ؛24/ 3). مـن جهـة أخـرى، هنـاك حديـث عـن هويـة الأشـخاص الذيـن سـيدخلون الجنـة: "لـن يَدْخُـلَ الجنـة إلا مـن كان هـودا أو نصـارى" (111/ 2). والثـواب هـو أيضـا مَصـدَر عـداءٍ تجاه المُخَاطَـب القـرآني (المُتلقِّـي الأوَّل للقـرآن)[أ] الـذي يقـع في آنٍ واحـد تحدِّيـه وشَـتْمُه. يقـع تحدِّيـه عندمـا يطالبـه المُعْـرِض بـأن يُـسرِّع بمجـيء السَّـاعة: "مـا يَحْبِسُـهُ" (8/ 11). والشَّـتم يقـع عندمـا يَصِـف المُعـرِض المُخاطَـب القـرآني بالجنـون: "أَفْـتَرَى عـلى الله كذبـا أم بـه جِنَّـةٌ" (8/ 34).

أشكال وبنى الخطاب الأخروي المضاد

تتهيـكل الخطابـات المضـادة الأخرويـة، عـلى مسـتوى الآيـات، حسـب ثلاثـة أصنـاف مـن الأقـوال. الصنـف الأوّل مـن الأقـوال هـو الجـزء التمهيـدي المُنبسِـط نوعـا مّـا والـذي يسـبق فعـل التقديـم (أي الفعـل الـذي يُمكِّـن مـن نقـل الـكلام): فالأمـر يتعلّـق بــ "الخطـاب الأخـروي المضـاد الناقـل التقديمـي". أمـا الصنـف الثـاني منهـا فهـو، بالمعنـى الحـصري، الخطـاب المنقـول أو "الخطـاب الأخـروي المضـاد المنقـول المبـاشر". والصنـف الثالـث والأخـير هـو ذاك الّـذي يـأتي بعـد الخطـاب المضـاد المنقـول وهـو إذ يفـسِّره يقـوم بدَحْضـه، ونشـير إليـه

(أ) المقصود به هنا النبيّ محمّد المتلقّي الأول للوحي. (المترجمان)

بعبارة "الخطاب الأخروي المضاد النّاقل للرّد".[10] وحتى نتمكن من توضيح هذا العرض، لنأخُذ من جديد المثال الأول للخطاب الأخروي في القرآن الذي ورد في سورة البقرة، الآية 8: "ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين". تتركّب الآية هنا من خطاب أخروي مضاد ناقل تقديمي: ("ومن الناس من يقول") يتبعه خطابٌ أخروي مضاد منقولٌ مباشر ("آمنا بالله وباليوم الآخر")؛ وأخيرا، خطابٌ أخروي مضاد ناقل للرّد ("وما هم بمؤمنين").

لننظر الآن في هذه الأنماط الثلاثة للأقوال وتنوُّعاتها الشكليّة مُرَكِّزين الاهتمام حصرا على الثلاث والثلاثين آية المتعلقة ببعث الأجساد. فالخطابات الأخروية المضادة التقديميّة تمثّل، بحُكم تعريفها، الجزء التقديمي المُتبسِّط نوعا ما ويأتي قبل فعل التقديم. تتوزّع هذه المقولات التقديميّة على ثلاثة أصناف: الأشكال البسيطة، والأشكال المتوسِّطة (أو شبه المعقَّدة) والأشكال المعقَّدة. تتميز الأشكال البسيطة بالوجود الوحيد لفعل التقديم مصحوبا بضمائر متّصلة. في إطار الخطابات المضادة وحدها حول بعث الأجساد يمكننا إحصاء 5 آيات.[11] وكمثال لذلك، فإنّ الآية 29 من سورة الأنعام تستعمل فقط وجود فعل التقديم "وقالوا" لكي تُدخِل الخطاب الأخروي المضاد المنقول المباشر. وتبدو أشكالها المتطابقة جليّةً للعيان من خلال الغياب الدائم لتسميّة المُعرِض بكلّ وضوح. أما الشكل الثاني المُسمّى "متوسط" فهو أكثر الأشكال من حيث الكم،[12] ويُبنى حول جُملٍ تتجاوز مجرّد إيراد فعل التقديم "قال". ويمكن أن نجد فيه أسماء (النَّاس)،[13] أو تسميات تحقيريّة (الكافرون)[14] التي تُستعمَل في وصف الخصوم الذين هم مصدر الخطاب المنقول. أخيرا، الشكل الثالث، المسمّى "معقَّد"، فهو يخص آيتين[15] تتفرّدان إمَّا بطولهما أو بوجود جملتين تقديميّتين داخل نفس الآية.[16]

الأجزاء التقديميّة تتبعها أقوال منقولة أو خطاباتٌ مضادةٌ منقولةٌ

مباشرة. وهذه الخطابات، إذا ما نظرنا فيها من زاوية البرهنة، فإنّها تتطابق مع ثلاثة أشكال مختلفة: الدحض الاستفهامي، الدحض التقريري أو الاستدلالي والدحض الحِجاجي المضادّ.

الدَّحْض الاستفهامي، وهو الأكثر استعمالا،[17] هو، مثلما يدلّ عليه اسمه، قول استفهامي يُشبِه الاعتراض،[18] ويمكن تعريفه كـ "تعبير لاعتراضٍ بُرهاني من نوع الدّحض عن طريق حجة واهية، ولكنّه دحض أكثر حصرا، وأقلّ جذريّة: فالاعتراض هنا يعني العرقلة (إقامة عقبات).[19] ونقرأ في الآية 49 من سورة الإسراء مِثالا جيّدا لِمَا يتعلّق بداهةً بدحض استفهامي. وهكذا فالخطاب المضاد "أئذا كنَّا عِظاما ورُفاتا أَإنَّا لمبعوثون خَلْقا جديدا"، وإنْ كان دحضا، فهو يستدعي، بحكم صيغته الاستفهاميّة، إجابةً تحافظ على شبه تواصل مع الخصم. وهذا ما لا نجده في حالة الدحض التقريري.

الدّحض التقريري أو الدّحض الاستدلالي يأتي في الحقيقة ليُثْبِت موقفا أو عقيدة، وفي نفس الوقت يرفض الموقف أو العقيدة التي يُدافع عنها القرآن. فالأمر لم يعُد يتعلق بالإعتراض أو التساؤل بل بِنَقْد الشّيء المرفوض. فهو قد يتعلّق إمّا ببرهان يقدح في الشخص مباشرة، دون الإلتفات إلى الدعوى المطروحة، وذلك من أجل الحطّ من شأن حامل الرسالة الأخرويّة "أَم به جِنَّةٌ؟" (34/ 8)، أو أيضا لكي يصِف الدعوة إلى الإيمان بالآخرة كأمر مماثل للسحر: "إنْ هذا إلاَّ سِحْرٌ مُبينٌ" (37/ 15).[20]

وفي الأخير فإنّ الدّحض أو الحِجاج المضاد لا يستهدف فقط نَقدَ المسألة المرفوضة، لكن أيضا مُقارعتها بالحجة لإضعافها. ومثال ذلك الخطاب المضاد التّالي: "ائْتُوا بآبائنا إن كنتم صادقين" (25/ 45).[21]

أشكال ومواضيع الرّد على الخطاب الأخروي المضاد

إنّ الرّد أو الخطاب المضاد الناقل للرّد القرآني يأتي مباشرة بعد الخطاب الأخروي المضاد المنقول المباشر. وهو قول يتدخل من خلاله المتكلِّم أو يُعدِّل فيه خطاب الخصم بهدف دحضه. فإذا كان

الـرّد مُمَنْهَجـا فغالبـا لا نجـد لـه أثـرا في الآيـة حيـث يوجـد الخطـاب المضـاد.[22] لكـن في الحالـة العكسـيّة، ودائـما في منظـور يرتبـط بالبعـد الحجاجـي لهـذه الأقـوال، فـإنّ هـذا الـرّد يمكنـه أن يتخـذ خمسـة أشـكال مختلفـة: الخَـبر، أو الاسـتفهام لغـير الاسـتفهام، أو الأمـر، أو الحَمْـد أو أيضـا مـا َورَاء النَـصّ (métatexte).

الخَـبر: هـو فعـلا إقـرار (في المنظـور القـرآني) وظيفتـه الأولى معارضـة وإبطـال الخطـاب المضـاد. وكـضَرْب مـن ضروب ''الخطـاب المضـاد'' فهـو يحمـل تَصـوُّرا للعـالَم يُدافِـع عنـه المتكلِّـم القـرآني الـذي يسـعى أساسـا إلى تعظيـم الـذّات الإلهيّـة. في هـذه الحـال يمكننـا الجـزمُ بـأن كل حضـور لدَحْـض مـا، ومهـما كان شـكل تعبـيره (إثبـات أو تسـاؤل أو أمـر) يشـكِّل في حـد ذاتـه خَـبَرا.

الاسـتفهام لغـير الاسـتفهام: هـو شـكل تعرفـه جيِّـدا أسـفار الكتـاب المقـدّس ويتمثَّـل في طـرح سـؤال (خاطـئ) مـع العلـم كلّ العلـم أن هـذا السـؤال لا يلتمـس جوابـا. ولذلـك فهـو خَـبرٌ مُقنَّـع. والمثـال عـلى ذلـك عندمـا يطـرح الدّحـض القـرآني التسـاؤل التـالي: ''أليـس هـذا بالحـق'' (30/ 6)، فتَبـيَّن هكـذا بسـهولة أن الاسـتفهام لغـير الاسـتفهام لا يسـتدعي أيّ جـواب، بـل يُخْـبِر في الحقيقـة عـن صحـة العقـاب الإلهـي كـما جـاء بـه القـرآن.

الأمـر: وهـو الشـكل الأكثـر تعبـيرا وبـروزا مـن بـين الـردود القرآنيّـة. والأمـر يتعلّـق باسـتعمال الفعـل ''قـال'' في صيغـة الأمـر (قُـلْ). وهـو، في إطـار القـول القـرآني، يضـع فارقـا بـين مُتكلِّـم فاعِـل (صاحـب الأمـر) ومُخاطَـب (مُتَلقِّـي الأمـر) الـذي هـو المُتلقّـي الأوّل لا غـير، ومتلـقٍّ ثـانٍ (المُسـتمِع أو القـارئ، الـذي هـو نفسـه مُتلـقٍّ للعلاقـة مُخاطِـب/ مُخاطَـب). دائـما في إطـار الخطـاب المضـاد لبعـث الأجسـاد فإنّنـا نُحـصي تسـع حـالات[23] يخاطـب فيهـا المتكلِّـم القـرآني المُتلقِّـي ويأمـره بالـرّد عـلى تفنيـدات هـؤلاء الخصـوم. والدحـض الـذي يُقدِّمـه هـذا الأمـر يحشـد مـن ناحيـة أخـرى صيغتـين: صيغـة التسـاؤل[24] وصيغـة الحمـد.[25]

الحمـد: وهـو عبـارة عـن صيـغ تَعَبُّديّـة تُسـتعمَل للتمجيـد أو

التسبيح.[26] فإذا كان استعمال الخطاب المنقول يهدف لدعم ذات الله القاهرة، فإن الصيغ التعبدية كأشكال خاصة للخطاب القرآني تستجيب بوضوح لنفس الهدف ولكن مع خاصية حاسمة: الإنشائيّة.[(أ)] ونقصد بهذه العبارة في هذه الحالة أن فعل الحمد "لا يمكن تحليله من منظور يُفيد الخبر [...]" ولكن ينبغي تحليله كفعلٍ مُكوِّن لعملٍ، أي "ليس كمجرّد تفسير لفظي لعملٍ قد يكون خارجَه، بل هو بذاته وفي حد ذاته عمل".[27] وهكذا، فإنّ الحمد يلعب دورا استراتيجيّا في الحِجاج القرآني لأنه "يُنتِج الحقيقة الخِطابية والخَطابة الحقيقيّة."[28]

ما وراء النّص: يتعلّق الأمر هنا بخطاب على الخطاب. وهو يُدعى كذلك ما وراء الخطاب،[29] وهو "يهدف إلى بناء صورته (صورة الإله القرآني)، بصفته كمؤلِّف راوٍ للرسالة المُنزَّلة وفي الآن نفسه كمصْدَرٍ وخالِقٍ للكون."[30] وهكذا، فإنّ المتكلِّم له "كامل الحرية للتدخُّل، وتجاوز الحدود، وإخراج النقاش من سياقه، وإعادة توجيه المعركة."[31] ونذكر على سبيل المثال الإشارة إلى القرآن في شكلٍ ما وراء نصّي في المقتطف التالي: "وإذا تُتلى عليهم آياتُنا بيناتٍ" (45/ 25).

أخيرا، وفي إطار موضوع بعث الأجساد، فإنّ الردود القرآنيّة، التي تَعَرَّفنا عليها إثْر خطابات مضادّة، تطرح المواضيع التالية: المعارضة الجذرية تُجاه المعارضين "وما هم بمؤمنين" (2/ 8)؛ (وكذلك في الآيات 2/ 80؛ 3/ 24؛ 13/ 5؛ 32/ 10؛ 45/ 24؛ 16/ 38)؛ والتذكير بالعقاب بعد الموت: "أَلا يوم يأتيهم ليس مَصْرُوفا عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزِؤون" (11/ 8، أنظر كذلك الآيات 13/ 5؛ 34/ 8؛ 41/ 50)؛ وبقدرة الله الكلّية وعلمه: "أَتَّخذتم عند الله

(أ) الإنشاء هو عكس الخبر، أي الكلام الذي يُستخْدَم **للفعل** أكثر منه **للقول**. وفي هذه الحالة فإننا لا نستطيع تأكيد صحّة أو خطأ تصريحات المُخاطَب. (المترجمان)

عَهْدا فلن يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَه أم تقولون على الله ما لا تعلمون" (2/ 80)، (وكذلك 7/ 187؛ و 10/ 53)؛ والتذكير بالله الخالق "الذي فطركم أوَّلَ مرَّةٍ" (17/ 51)؛ الآخرة كوعد مؤكد من جديد "وَعْدا عليه حَقّا ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (16/ 38)؛ وكذلك لم يقع تجاهل التحدّي : "هاتُوا بُرْهانَكم إنْ كنتم صادقين" (2/ 111).

يؤكِّد التحليل السابق، الذي أُجْري في إطار المقاربة المسماة "بالباطنية"، خصوصيات الخطابات الأخرويّة المضادة الواردة في القرآن. لكن هذا الشكل الأدبي الأخير يظهر كذلك في كتاب السنهدرين. ما الذي يمكن إذا أن نستقيه من مواجهة بين استعمالين لنفس الشكل الأدبي والجدلي؟ سنكتفي هنا بتسليط الضوء على النقاط البارزة التي تحدد إبداع هذه الخطابات الأخروية المضادة.

الخطابات الأخرويّة المضادة في تلمود السنهدرين

السنهدرين هو كتاب تلمودي، ومن إحدى خصائصه استعماله، على غرار القرآن، خطابات أخروية مضادة. تأتي هذه الخطابات المضادّة، التي ضُمَّت إلى تلمود بابل، في الفصل الأخير من السفر المُعَنْون "קֶלֶק (جُزْء)" وهذا النص، كما يُذكِّر ستينسالتز، يُقدِّم من بين ما يقدِّمه "المستقبل المجيد الماشياخي (المسيحي) [...] مع وصف لتباشير الخلاص، الذي يجب أن ينفتح على عهد من السلم والسعادة والابتهاج الغامر للإنسانية قاطبة".[32] ففي هذا الجزء من النص التلمودي تتموضع سلسلة من الأسئلة والأجوبة التي لها علاقة ببعث الأجساد. نُحصي من بينها سبعة خطابات أخروية تلمودية مضادة موجودة في السنهدرين 90ب و 91أ (مرقمة هنا من 1 إلى 7):

90ب: 1. المينيم (מיני) يقولون "لاَ بَعْثَ (תחיית) في التَّوراة (התורה)".

2. سأل المينيم (מינין) الرّابي جماليال (גמלי) "مِنْ أين (מניין) نعلم أن القُدُّوس الأَوْحد المُمجَّد (שהקדוש ברוך הוא) سيُحْيِي الموتى (מחיה מת)؟".

3. سأل الروماني (רומיים) الرّابي يَهوشُوَع بن حَنيْناء (שע בן

חנניה): "مِنْ أين (מניין) نَعْلم أن القدّوس الأوحد (שהקב) سوف يُحْيي الموتى (מחיה מ)؟ وأن المستقبل (שעתיד) سيكون معلوما (...)؟".

4. سألت الملكة كليوباترا (שאלה קליאופטרא מלכתא) الرّابي مئير (את מ"ר): "أَعْلَمُ (ידענא דחיי שכבי) [أن الأموات سيعودون إلى الحياة] (...)".

5. سأل قيصر (קיסר) الرّابي غامالييل (גמליאל): "تؤكد أن الأموات (דשכבי) يعودون إلى الحياة (חיי)؛ ولكن كيف لمن أصبح تُرابا (ועפרא) أنْ يعود إلى الحياة (חיי)؟".

91أ:

6. سأل مين (מינא) الرّابي عمّي (לר יאמי): "تؤكد أن الأموات (דשכבי) يعودون إلى الحياة (חיי)؛ ولكن كيف لمن أصبح ترابا أن يعود إلى الحياة (חיי)؟".

7. قال مين(מינא) للرّابي غَبيها بن بسيسا (לגביהא בן פסי): "وَيْحَك أيُّها الرجل الضعيف (ווי לכון חייבי)، كيف تؤكد أن الأموات سيعودون إلى الحياة (דאמריתון מיתי לא ח) (...)!".

تُعَرِّفُ هذه المقتطفات التلموديّة السبعة نفسها بأنها كلّها خطابات أخروية مضادة. وهي تُقدِّم، على شكل خطاب منقول مباشر، أقوالَ خُصومٍ وهم يتساءلون، ويشكُّون أو يدحضون دحضا تامّا إمكانية بعث الأجساد. فلِنهتمَّ هنا بالجزئين اللّذيْن يُكوِّنان الخطابات المضادة هذه. لنأخُذْ إذن، في المقام الأوّل، بعين الاعتبار الخطابات المضادّة الناقلة التقديميّة في كتاب السنهدرين. نُحصي أربع شخصيّات رئيسيّة مختلفة وردت هنا، جمْعا أو فردا، وقد اخْتُزل دورها إلى دور فاعل مُتكلِّم مُسَمَّى: مين-مينيم (أربع تواترات)، الرّوماني (تواتر واحد)، الملكة كليوبترا (تواتر واحد)، وقيصر (تواتر واحد). ما عدا واحد، المُخاطَبون هم شخصيّات مرموقة في اليهوديّة الرّابينيّة الحاضرة في مُجمَل التلمود: غامالييل (تواتران)، يَهوشُوَع بن حَنيْناء، مئير، عمّي، غبيها بن بسيسا (تواتر واحد لكل واحد منهم). تأتي

عقب هذه الخطابات الناقلة التقديميّة أربعة أنواع من الخطابات المضادّة التلمودية المنقولة مباشرة: الخطاب الأول دَحْضٌ مُفْحِم يتخذ أيضا، في مناسبتين، صيغة استفهام (90ب 1، 5 و91ا 6، 7)؛ الخطاب الثاني شرط (تنازل) (90ب 4)؛ الخطاب الثالث استفهام (90ب 2 و3). ينضوي موضوع هذه الخطابات المضادّة الثلاثة الأولى (90ب. 1، 2، 3) في نقاش حول تَبريرٍ مُمكن وبَيِّنَة كتابيّة لبعث الأجساد. أما التَّواتُرات الأربعة الأخرى فتتناول تحديدا إمكانية بعث الأجساد وتُفضي إلى وضع مواقف الخصوم في عرض يُراوِح بين تنازل مُشْفِق (90ب. 4) ورفض مُؤكَّد لا تنازل فيه (91ب. 7).

الخطابات المضادة القرآنية والتلمودية: التقاربات والاختلافات

بالارتكاز على هذه الخطابات المضادة التقديميّة وخطابات مضادّة (منقولة)، من الممكن ملاحظة ظاهرة بارزة وجوهريّة في الطبيعة ذاتها للخطابات المضادة القرآنية والتلمودية. من وجهة نظر شكليّة، الشيء الذي يجمع النّصين هو بالضّبط طبيعتهما الحِواريَّة وذلك بتوفير وضعية تبادل للكلام بين المتحاورين. ومن وجهة نظر المضمون، فإنّهما يشتركان أيضا في نفس الموضوع: بعث الأجساد. ولكن، ووَراءَ هذه التقاربات في الشكل والموضوع، فإنّ الاختلافات بين النصَّين هي بدون شكّ الأكثر بروزا. وفي هذا الصدد، فإنّ الاختلافات البليغة تظهر بين المتحاورين، وبين الخطابات المضادة نفسها والرّدود التي تُحْدِثها. فلنَنْظر في هذه النقاط الثلاث الأخيرة تِباعا.

أوّلا، الشخصيات المتحاوِرة: ويُشار إليها، كما رأينا سابقا، بكلّ وضوح في التلمود رغم أن هذه الإشارة تبقى عارية من أيّ قيمة تاريخية. فـ"الرّوماني" و"الملكة كليوباترا" وكذلك "قيصر" هي تسميّات تُحيل على الأغلب إلى محيط نزاعات ضدّ الوثنية الاغريقية-اللاتينية. هنا، الشّخصيّات المُستَحضَرة تُظهِر أن "حاخامات التلمود في علاقتهم مع الغير يُسقِطون على "الآخر" بشكل طوباوي مُفرط انشغالاتهم الذاتية، إذ أنه بالنسبة إليهم لا يوجد إلاّ موضوع واحد

جدير بالاهتمام: القانون وتداعياته (... العالم الذي سيأتي...)". [33]
من ناحية أخرى عبارة "مين" (جمع "مينيم")، التي تبقى إلى اليوم محلّ جدل، يمكن أن تشير إلى المسيحيين، أو الوثنيين، أو الزرادشتيين أو إلى المانَويّين". [34]

ثانيا: ما هي الحال مع الأسئلة أو التأكيدات المتضمَّنة في خطابات التلمود والقرآن المضادّة؟ يمكن تسجيل ملاحظتين رئيسيتين. الأولى تتعلّق بالتقاء صياغتين شبه متطابقتين: "تؤكِّدُ أن الأموات (דשכבי) يعودون إلى الحياة (חיי)؛ ولكن كيف لمن أصبح تُرابا (ועפרא) أن يعود إلى الحياة (חיי)؟". ويقولون: "أَئِذا مِتْنا وكنَّا ترابا وعِظاما أَئنَّا لمبعوثون؟" (16/ 37). والملاحظة الثانية تقوم على مواضيع وصياغات متعلقة بالبعث. في حالة التلمود، المنشود هو تبرير الحادثة الأخرويّة بواسطة تجذُّرِها الكتابي. فمهمّة التلمود هي أساسا محاولة الإقناع بمجيء حادثة البعث فقط لأنه منصوص عليها في التوراة. أما بالنسبة للقرآن فإنّ الرّد الأخروي يُلِحُّ أكثر على العقوبات التي سوف يتعرّض لها أولئك الذين يستهزؤون بالبعث.

ثالثا: الردود القرآنيّة والتلموديّة، الناتجة عن تأكيدات الخطاب المضاد، تشترك في القليل من النقاط. ففي حين يُشدِّد الأول على إدانة المُعرِضين وعلى العقاب كجزاء وحيد لهم، يُجهِد نصّ السنهدرين نفسه أساسا لإقرار شرعيّة تعليم بعث الأجساد من خلال الإشارة إلى المقاطع الكتابيّة التي، حسب حكماء التلمود، تُبرِّر ذلك.

الخطابات الأخروية المضادة وهُويَّة خصوم القرآن

يحتوي هذا المسح المنهجي هنا للتقارب والاختلاف أَهميَّةً غير منتظرة. ففي الوقت الذي يبقى فيه القرآن ساكتا عما يتعلَّق بِهُويَّة خصومه، فإنّ التلمود يُحدِّد لنا شخصيات الخطابات المضادة المتحاوِرة. وكما رأينا، فإن الآية القرآنية (16/ 37) والتأكيد التلمودي (90ب. 5) هما مثالان بليغان لهذا الاختلاف. وانطلاقا من هذه المعاينة فإن استخدام تراكيب متلازِمة تجعل من الممكن

مطابقة خصوم القرآن مع شخصيّات تعيش خارج النصّ وفي حالتنا هنا نصّ التلمود. وهكذا، فعندما يتكلّم القرآن عن معارضة فكرة البعث، فان المعارِض النَّكِرة يمكن أن ينتمي الى مجموعات الخصوم المُعرَّفين بشكل واضح في القرآن (يهود، نصارى، أعراب، قريش)، كما يمكنه أيضا، بحكم التّلازم في الشكل والموضوع بين الخطابين المضادّين القرآني والتلمودي، الإشارة إلى المحاورين الأربعة المختلفين، مجموعات أو فُرادى، الذين ذكرهم التلمود. ولذلك فإنّه بالإمكان التأكيد على أن الخطاب الأخروي المضاد يفتح النص القرآني على ما هو خارج عليه ويخلق بذلك "مكانا" استراتيجيّا يساهم في علاقة مع ما هو خارج نصّ. في هذا المنظور، المُعارِض هو شخصية خيالية، مَوّارَة وعابرة للتّاريخ، هي مجموع كلِّ الشخصيات المُستحضَرَة داخل النص وخارجه. والظاهرة حقيقية بقدر ما تعتمد أيضا على فصل الجدل القرآني عن سياقه.

الخاتمة

يؤدي هذا العمل المقارن والمقترح هنا إلى ملاحظتين منهجيتين. أولا، مُقابلة الخطابات الأخروية المضادة بين القرآن والتلمود ترتكز على عناصر مقارنة محدّدة موضوعيا. إن ما يجعل الربط في علاقة تناص قابلة للاعتماد ليس الانطلاق من موضوع محدد فحسب وإنما أيضا الشكل الأدبي المعادل. وفي هذه الحالة تصبح المقارنة أكثر شرعية والعلاقة بين النصّين أقل خضوعا لحديث تقريبي عن تأثير غامض للتلمود على القرآن. ثانيا، ما زال المنهج المقارن حتّى اليوم يُخيِّر تحليل المواضيع المشتركة والعبارات المتطابقة أو أيضا الأنواع الأدبية منها أساسا السردية والإنشاديّة. ونأخذ كمثال مُؤلَّف أبرهام جيجر (Abraham Geiger) الأساسي والكلاسيكي.[35] وفي تساؤل هذا الأخير عما يدين الإسلام به لليهودية اقترح مُساءَلَة الأفكار (Dem Judenthume angehörige und in den Koran übergegagne Gedanken) ثم القصص (Aus dem

(Judenthume aufgenommene Geschichte) التـي مـن الممكـن أن يكـون القـرآن قـد تقاسـمها مـع الأدبيـات الدينيـة الواسـعة في الـتراث اليهـودي (المِدْراش بشـكل خـاص). هـذا العمـل الأسـاسي تمّـت مواصلتـه مـن قبـل آرثـر جيفـري (Arthur Jeffery)، حسـب طريقتـه الخاصـة، التـي حـدد بمقتضاهـا قائمـة لا تقـل عـن ثلاثمائـة وسـت عـشرة كلمـة أجنبيـة في القـرآن.[36] وهكـذا، فـما هـو مُحلَّـل ومُقـارَن هنـا هـي الكلـمات والأفـكار والقصـص المشـترَكة. أفـلا يمكـن إذن مواصلـة هـذا المنهـج باقـتراح مجابهـة جديـدة يقـع تحسيسـها هـذه المـرّة للأبعـاد الجدليـة للخطـاب؟ كذلـك، وفيـما يخصّنـا، فـإنّ الاسـتطلاع يمكـن أن يتمثّـل في البحـث داخـل نصـوص الأدب الدينـي والجِـدالي الواسـع للعـصر القديـم المتأخِّـر عـمّا يمكنـه أن ينتسِـب إلى الخطـاب المضـاد والـرّد. وبصـورة أكثـر دقّـة، يمكـن أن يتعلّـق الأمـر بالتّسـاؤل عـن امكانيّـة حضـور شـكل مُميَّـز يسـتعمله القـرآن: الصيغـة "يقولـون... فَقُـلْ". وبذلـك فـإنّ علاقـة التّنـاص يمكـن توخّيهـا ليـس فقـط بمقيـاس موضـوع الجـدل المشـترك، وإنـما خاصّـة بمقيـاس شـكل اخبـاري جـليّ ومشـترك، أي حضـور خطـاب مضـاد. إنّ تحديـد كلّ هـذا، حسـب افتراضنـا، من شـأنه أن يسـمح بفَهـمٍ أفضـل لسـياقات الاقـتراض التـي تُنظِّـم رسـم صـورة الخصـم في القـرآن، مثلـما تستشـفُّها المقارنـة بـين الخطابـات القرآنيـة والتلموديـة المضـادة.

قائمة كاملة للخطابات الأخروية المضادة في القرآن

2/ 8 آمنَّا باللَّـه وباليوم الآخر

2/ 80 لن تَمَسَّنا النار إلا أياما معدودة

2/ 111 لن يدخل الجنة إلا من كان هُودا أو نصارى

3/ 24 لن تَمَسَّنا النار إلا أياما معدودة

6/ 29 إن هي إلا حياتُنا الدُّنيا وما نحن بمبعوثين

7/ 187 أَيَّانَ مُرساها

10/ 48 متى هـذا الوعدُ إن كنتم صادقين

10/ 53 أحَقٌّ هو

11/ 7 إن هـذا إلّا سحرٌ مُبينٌ

11/ 8 ما يَحبِسُه

13/ 5 أَإذا كنّا ترابا أَإنّا لَفي خَلقٍ جديدٍ

16/ 38 لا يبعث اللّـهُ من يموتُ

17/ 49 أَإذا كنّا عظاما ورُفاتا أَإنّا لمبعوثونَ خَلقا جديدا

17/ 51 مَن يُعيدُنا / متى هو

17/ 98 أَإذا كنّا عظاما ورُفاتا أَإنّا لمبعوثونَ خَلقا جديدا

19/ 66 أَإذا ما مِتُّ لسوفَ أُخرَجُ حيّا

21/ 38 متى هـذا الوعدُ إن كنتم صادقين

23/ 82 أَإذا مِتْنَا وكنَّا ترابا وعِظاما أَإنَّا لمبعوثون

23/ 83 لقـد وُعِدْنـا نحـن وآباؤُنـا هــذا مـن قَبْـلُ إن هــذا إِلَّا أَسـاطيرُ الأوَّلـين

27/ 67 أَإذا كنَّا ترابا وآباؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجون

27/ 68 لقـد وُعِدْنـا هــذا نحـن وآباؤُنـا مـن قَبْـلُ إن هــذا إلَّا أَسـاطيرُ الأَوَّلِـين

27/ 71 متى هـذا الوَعْدُ إن كنتم صادقين

32/ 10 أَإذا ضَلَلْنا في الأرض أَإنَّا لفي خَلْقٍ جدِيدٍ

32/ 28 متى هـذا الفَتْحُ إن كنتم صادقين

34/ 3 لا تَأْتينا الساعة

34/ 7 هـل نَدُلُّكُـم عـلى رَجُـلٍ يُنَبِّئُكُـم إذا مُزِّقْتُـم كُلَّ مُمَـزَّقٍ إنَّكـم لَفـي خَلْــقٍ جدِيدٍ

34/ 29 متى هـذا الوَعْدُ إن كنتم صادقين

36/ 48 متى هـذا الوَعْدُ إن كنتم صادقين

36/ 78 من يُحْيِي العِظام وهي رَمِيمٌ

37/ 15 إنْ هـذا إلَّا سِحْرٌ مُبينٌ

37/ 16 أَإذا مِتْنَا وكنَّا ترابا وعِظاما أَإنَّا لمبعوثون

37/ 17 أَوآباؤُنا الأوَّلون

41/ 50 هــذا لي ومــا أَظُــنُّ الســاعةَ قائمــةً ولئــن رُّجِعْــتُ إلى ربِّي إنَّ لي عنــده لَلحُسْــنى

44/ 34 إنَّ هـؤلاءِ ليقولون

44/ 35 إِنْ هي إلَّا موتَتُنا الأُولى وما نحن بِمُنشَرين

44/ 36 فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

45/ 24 ائْتُوا بآبائِنا إن كنتم صادقين

45/ 32 ما ندري ما الساعةُ إن نظُنُّ إلَّا ظَنّا وما نحن بمستيقنين

46/ 17 أُفٍّ لكــما أَتَعِدانِنــي أَنْ أُخْــرَجَ وَقَــدْ خَلَــتِ الْقُــرُونُ مــن قَبْــلِي وهمــا يســتغيثان اللَّـــهَ وَيْلَــكَ آمِــنْ إنَّ وَعْــدَ اللَّـــه حــقٌّ فيقــول ما هـــذا إلَّا أَســاطيرُ الأَوَّلــين

50/ 2 هـذا شيءٌ عجيبٌ

50/ 3 أَإذا مِتْنَا وكنَّا ترابا ذلك رَجْعٌ بعيدٌ

51/ 12 أَيَّانَ يومُ الدِّين

56/ 47 أَئِذا مِتْنَا وكنَّا ترابا وعِظاما أَإنَّا لمبعوثون

56/ 48 أَوآباؤُنا الأوَّلون

67/ 25 متى هـذا الوَعْدُ إن كنتم صادقين

75/ 6 يسأَلُ أَيَّانَ يومُ القيامة

79/ 10 أَإنَّا لمردُودُونَ في الحافِرَة

79/ 11 أَإذا كنَّا عِظاما نخِرَة

79/ 12 تلك إِذا كَرَّةٌ خاسِرَةٌ

79/ 42 أَيَّانَ مُرْساها

الهوامش

— نُشرت هذه الورقة بالفرنسيّة في:

François Déroche, Christian Julien Robin et Michel Zink, éd., *Les origines du Coran, le Coran des origines* (Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2015).

— أتقدّم بالشكر لزميلي غِيّوم دي (Guillaume Dye) على تصحيحاته واقتراحاته لتصويب بعض الأخطاء. وفي حالة وقوعها في هذه الورقة فإنني الوحيد المسؤول عنها.

1.

J. Idleman Smith et Y. Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Oxford: Oxford University Press, 2002) p. 1.

2.

في علاقة بهذا الموضوع كتب عالم اللسانيات بيير لارشير (Pierre Larcher) أن: "الخطاب القرآني هو غالبا جدلي: **نسمع فيه صوت** الآخر، سواء كان خصما تاريخيا أو خصما صُنع خصيصا لخدمة القضية المطروحة" (التأكيد من عندنا).

P. Larcher, " Coran et théorie linguistique de l'énonciation", *Arabica* XLVII, 2000, p. 454.

3.

M. Azaiez, "Le contre-discours, premières approches d'un corpus", in M. Azaiez, éd., *Le Coran. Nouvelles approches* (avec la collaboration de S. Mervin) (Paris: CNRS Éditions, 2013), p. 257–290.

4. القائمة الكاملة للخطابات الأخروية المضادة في القرآن موضوعة في آخر هذا المقال.

5. يعرض القرآن خطابات خُصومه المنقولة في أكثر من 270 آية.

ومواضيــع هــذه الخطابــات المضــادة تتــوزّع كالتــالي: 1. الله (29٪)؛ 2. الرســول (27٪)؛ 3. القــرآن (20٪)؛ 4. الآخــرة (19٪)؛ 5. المؤمنــون (6٪). تــم حســاب هــذه النســب المئويــة وِفقــا لإجمــالي عــدد الخطابــات المضــادة (270 آيــة).

6.

M. Azaiez, La polémique dans le Coran, *Essai d'analyse du contre-discours et de la riposte coranique* (Aix-en-Provence, Thèse de doctorat, 2012), 448 p. Cf. Chapitre V, Graphique n° 1, p. 85. Cf. également, Mehdi Azaiez, Le contre-discours coranique (Berlin: De Gruyter, 2015), 360 p.

7. 29/ 6؛ 7/ 11؛ 5/ 13؛ 38/ 16؛ 49/ 17، 51، 98؛ 66/ 19، 82/ 23، 83؛ 67/ 27، 68؛ 10/ 32؛ 7/ 34، 8؛ 78/ 36؛ 15/ 37، 16، 17؛ 34/ 44، 35، 36؛ 24/ 45، 25؛ 17/ 46؛ 2/ 50، 3؛ 47/ 56، 48؛ 10/ 79، 11، 12.

8. 187/ 7؛ 48/ 10؛ 51/ 17؛ 38/ 21؛ 71/ 27؛ 28/ 32؛ 3/ 34، 29؛ 48/ 36؛ 50/ 41؛ 32/ 45؛ 12/ 51؛ 25/ 67؛ 6/ 75؛ 42/ 79.

9. 80/ 2، 111؛ 3/ /24؛ 53/ 10؛ 8/ 11.

10. هذه النقطة الأخيرة ستكون موضوع الجزء التالي.

11. 29/ 6؛ 49/ 17؛ 82/ 23؛ 15/ 37؛ 12/ 79.

12. 5/ 13؛ 38/ 16؛ 51/ 17، 98؛ 66/ 19؛ 83/ 23؛ 67/ 27، 68؛ 6/ 32، 10؛ 7/ 34، 8؛ 78/ 36؛ 16/ 37، 17؛ 34/ 44، 35، 36؛ 24/ 45، 25؛ 2/ 50، 3؛ 47/ 56، 48؛ 10/ 79، 11.

13. كمثال، الجزء التمهيدي للآية 66/ 19 "وَيَقُولُ الإِنْسَانُ".

14. كمثال، الجزء التمهيدي للآية 7/ 34 "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا".

15. 7/ 11؛ 17/ 46.

16. كمثــال، الجــزآن التمهيديّــان الموجــودان في الآيــة 17/ 46: "وَالَّــذِي قَــاَلَ لِوَالِدَيْــهِ" (جملــة تمهيديــة أُولى) و "فَيَقُــولُ" (جملــة تمهيديّــة ثانيــة).

17. نحصي ثمانية عشرة دحضا استفهاميًّا، من مجموع الثلاث وثلاثين، تَرِد في الآيات: 5/ 13؛ 49/ 17؛ 98/ 51؛ 66/ 19؛ 82/ 23؛ 67/ 27؛ 10/ 32؛ 7/ 34، 8؛ 78/ 36؛ 16/ 37، 17؛ 3/ 50؛ 47/ 56، 48؛ 10/ 79، 11.

18. 26/ 2، 118؛ 77/ 4؛ 20/ 10؛ 27/ 13؛ 133/ 20؛ 41/ 25، 60؛ 47/ 28؛ 8/ 58؛ 31/ 74.

19.

Ch. Plantin, *L'argumentation, histoire, théories et perspectives* (Paris: PUF (" Que sais-je " n° 2087 "), 2005), p. 71.

20. 7/ 11؛ 38/ 16 ؛ 15/ 37؛ 35/ 44؛ 17/ 46؛ 2/ 50.

21. 29/ 6؛ 83/ 13؛ 68/ 27 ؛ 10/ 32؛ 35/ 44؛ 25/ 45؛ 17/ 46؛ 3/ 50؛ 12/ 79.

22. نجد دائما في إطار الخطابات المضادة لبعث الأجساد 5 بيانات للرد الحاضر بداخل الآيات التالية: 5/ 13 ؛38/ 16 ؛10/ 32 ؛8/ 34 ؛24/ 45.

23. الدحض الذي يستعمل "قُلْ" كأداة أمر يتعلّق بالآيات التالية: 50/ 17، 100؛ 84/ 23؛ 69/ 27؛ 11/ 32؛ 79/ 36؛ 18/ 37؛ 26/ 45؛ 49/ 56.

24. 85/ 23، 87، 89؛ 18/ 10؛ 28/ 7؛ 183/ 3؛ 78/ 4؛ 17/ 5، 18.

25. 25/ 31.

26. هذا الشكل من الخطاب تمثِّله بصورة بارزة الآيتان التاليتان: 26، 27/ 45.

27.

D. Dubuisson, "Ontogenèse divine et structures énonciatives", *Revue de l'Histoire des Religions*,

CCXI, fascicule 2 (avril-juin) 1994 (Paris: PUF, 1994), pp. 225–245.

(ص 229 للاستشهاد الحالي).

.28

J. Starobinski, *La relation critique* (Paris: Gallimard ("Le Chemin"), 1970), p. 91.

.29

M. Ben Taïbi, *Le Coran comme texte adressé, essai de lecture* (Paris V, 1999), p. 42

.30 المرجع نفسه، ص 62.

.31

L. Gasmi, *Narrativité et production de sens dans le texte coranique : le récit de Joseph* (Paris: EHESS, 1977), p. 156.

.32

Le Talmud, édition Steinsaltz, Guide et lexiques par le rabbin Adin Steinsaltz (Jérusalem: FSJU, 1994), Tome I, p. 4.

.33

M. Bohrmann, " La Loi dans la société juive ", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 23/1, 1997, p. 9–53, ici, p. 18–19.

(ص 19–18 للاستشهاد الحالي).

.34

S. C. Mimouni, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité* (Paris: Albin Michel, 2004), p. 60–71.

وكما كتب المؤلِّف: "التّسمية المبهَمة 'مين' تُغطّي، حسب الزّمان والمكان، أشياء كثيرة مختلفة".

.35

A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: F. Baaden, 1833).

.36

A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'an*, with a foreword by G. Böwering and J. Dammen Mc Auliffe (Leiden: Brill, 2007).

دانيال بالز

الدين كحالة اغتراب:
كارل ماركس

لقد اكتشف ماركس ... الحقيقة البسيطة ... التي مؤداها أن البشر لابد لهم في البداية من أن يأكلوا ويشربوا ويسكنوا ويلبسوا قبل أن يتّجهوا للسياسة والعلم والفن والدين.

فريدريش أنقلز، ''خطبة عند قبر كارل ماركس''[1]

لو كنا قد التزمنا بترتيب زمني دقيق فإن المنظّر الذي نتناوله الآن كان سيظهر في البداية. فكارل ماركس (Karl Marx) (1818 – 1883)، الفيلسوف الاجتماعي الألماني والروح الهادية للحركة المعروفة بالشيوعية، عاش أغلب حياته حتى قبل أن يبدأ الأشخاصُ الذين تحدثنا عنهم أعمالَهم. فأعماله الأساسية كانت قد اكتملت قبل فترة من قبل أن ينشر تايلر كتابه **الثقافة البدائية** في عام 1871، بينما أن كتاب **الغصن الذهبي** لفريزر لم يظهر إلا بعد سبعة أعوام من وفاة ماركس في عام 1883. ولم يطوّر فرويد ودوركايم أفكارهما الأساسية إلا بعد عشرين عاما. إلا أنه ورغم ذلك فمن

المعقول النظر لماركس في إطار ترتيبنا هذا بدلا من بداية استعراضنا. فرغم أنه كتب في منتصف القرن التاسع عشر إلا أن أفكاره لم تثر اهتماما في أيامه خارج دائرة صغيرة من زملائه الجذريين — علاوة على عيون المراقبة والاشتباه للسلطات العامة. ولم يهتم عامة الناس في المجال الفكري بآرائه إلا في فترة متأخرة من حياته بعد أن نشر **رأس المال** (*Das Kapital*, *Capital*)، الجزء الأول من عمله الضخم لدراسته النقدية للاقتصاد.[2] ولقد بدأ نفوذه منذ تلك اللحظة ينمو نموا كبيرا، كما يعرف من يعيشون الآن. وكان أحد الذين اعتنقوا أفكاره في روسيا فلاديمير لينين (Vladimir Lenin) والذي أصبح القوة الكبرى وراء ثورة 1917 في روسيا التي حطمت إمبراطورية وهزّت العالم. وفيما بعد وفي أربعينيات القرن العشرين حدثت نفس الهزة في الصين عندما قاد ماركسي آخر هو ماوتسي تونق (Mao Tse-tung) جيشا من فقراء الفلاحين ليحقق نصرا صاعقا آخر. وعندما بدأت ثورات أخرى شبيهة تنتشر حول العالم في بلاد أصغر وجد المثقفون في أوربا وأمريكا أنفسهم مضطرين للانخراط في نقاش تلك الرؤية المتفجّرة والشاملة التي قدّمها ماركس عن المجتمع. وبقدرما جذبت هذه الرؤية بعض المثقفين بقوة فإنها ملأت مثقفين آخرين بنفور تام. وفي الظروف الحالية وحتى بعد انهيار الأنظمة الشيوعية فإن الجميع سيوافقون من غير مشقّة على الأقل على شيء واحد: لقد استطاع قرنُ ماركس أن يتجاهله إلا أن قرننا لا يستطيع تجاهله.[3]

ولابد ومنذ البداية ملاحظة شيئين عن ماركس. أولا، إن ماركس بوصفه المفكّر الذي قام بتشكيل الشيوعية، لا يقدّم لنا نظرية عن الدين بقدرما يقدّم لنا نظاما فكريا شاملا يشبه بدوره الدين. ورغم أن البعض قد قالوا نفس الشيء حتى عن نظرية فرويد في التحليل النفسي إلا أن أثر المعتقدات الماركسية حول العالم كان أكبر بكثير. فعلى مدى فترة أثناء [القرن العشرين] كان الفكر الماركسي، بشكل أو بآخر، هو الفلسفة الحاكمة التي استرشدت بها بعض الحكومات في عدة أجزاء من العالم، رغم أنه لم تبقَ بعد انهيار

الشيوعية في أوربا والاتحاد السوفيتي إلا مراكز طرفية هامة قليلة. إن كتابات ماركس مقدّسة في نظر بعض الشيوعيين مثلها مثل الكتاب المقدّس لدى المسيحي المخلص الورع. فالشيوعية تقدّم نظاما عقائديا له تفسيراته الرسمية، ولها طقوسها الخاصة وأماكنها المقدّسة وأشخاصها المقدّسين. كما أن لها مبشّريها الذين استطاعوا في غضون قرن واحد أن يكسبوا ملايين المعتنقين (وهي ملايين قد فقدوها الآن)، ولقد قامت بأشكال من الاضطهاد والعَسْف أكثر إرعابا حتى مما وقع في القرون الوسطى وأثناء الحروب الدينية. إن الشيوعية في جوهرها تدّعي أنها لا تقدّم مجرد نظرية عامة عن السياسة والمجتمع والاقتصاد ولكنها تقدّم في الواقع رؤية مقنعة وشاملة للحياة البشرية ذات موقف فلسفي بشأن مكانة البشرية في العالم الطبيعي وتفسير لكل ما مضى في التاريخ وتنبؤ عمّا سيأتي.

أما الشيء الثاني فهو أن سعة فلسفة ماركس هذه تجعل ما يقدّمه كـ "نظرية" عن الأديان التقليدية جزءا صغيرا، وليس بالضرورة مركزيا، من تفكيره. ولهذا السبب فهو يختلف اختلافا بيّنا عن دوركايم أو فرويد أو المنظّرين الآخرين الذين سنتناولهم. وقد كانت آراؤه واضحة وصريحة، كما سنرى، وكان لها أيضا أثر كبير في العالم الحديث، خاصة في المجتمعات الشيوعية الرسمية. إلا أن الملاحظ أنه لا يوجد عمل واحد بين كل أعمال ماركس الغزيرة مخصّص تحديدا لموضوع الدين أو لمعالجته معالجة منهجية. ورغم أنه يلمس الموضوع مرارا في كتبه العديدة ورسائله ومقالاته المكتوبة عن مواضيع أخرى إلا أنه يكاد يفعل ذلك دائما بشكل غير مباشر حيث يعلّق تارة تعليقا عاما عن الدين، وتارة عن الكنائس والشعائر أو رجال الدين، وتارة في أماكن أخرى عن هذه العقيدة أو تلك الممارسة. ونتيجة لهذا فإن هذا الفصل يستدعي خطة تختلف شيئا عما اتبعناه في الفصول الأخرى. فبدلا من تلمّس حجة مطروحة في كتاب معيّن، كما فعلنا في حالة تايلر ودوركايم، لابد لنا من إعادة تركيب نظرة ماركس للدين بالدرجة الأولى من كتابات فلسفية واجتماعية

مبكـرة حيـث يعالـج الموضـوع معالجـة صريحـة بالإضافـة لتعليقـات متأخـرة وردت في كتـب عـن السياسـة والاقتصـاد. وعـدا هـذا الاسـتثناء فإننـا سـتلتزم بخطتنـا حيـث سـننظر في البدايـة لحيـاة ماركـس وخلفيتـه الفكريـة، ثـم ننظـر بعـد ذلـك للسـياق العـام لفكـره، ثـم لنظرتـه للديـن. وبعـد ذلـك سـنخصّص مـا تبقّـى مـن مجـال للتحليـل والنقـد.

الخلفية: حياة ماركس ونشاطاته وكتاباته

وُلـد كارل ماركـس في 5 مايـو مـن عـام 1818 وكان الطفـل الثـاني مـن بـين ثمانيـة أطفـال لهاينـرِش ماركـس (Heinrich Marx) والـذي كان محاميـا يهوديـا يعيـش في مدينـة تريـر (Trier)، وهـي مدينـة صغـيرة وجميلـة في منطقـة الرايـن.[4] وأثنـاء هـذه الفـترة، والتـي لم تكـن ألمانيـا قـد اتّحـدت فيهـا كأمـة واحـدة، كانـت تريـر تحـت سـلطة بروسـيا، والتـي كانـت أقـوى دولـة وسـط الـدول الألمانيـة المسـتقلة العديـدة التـي كانـت تحكمهـا أسر مسـيحية تنتمـي لطبقـة النبـلاء. وكان جَـدّا ماركـس مـن ناحيـة أبيـه وأمّـه كلاهمـا حاخامـين، إلا أن والـده اضطـر قبيـل ميـلاده ومـن جـرّاء سياسـات بروسـيا المعاديـة لليهـود للتحـوّل للمسـيحية، عـلى الأقـل ظاهريـا. واختلفـت شـخصية الأب الوديعـة اختلافـا حـادا عـن شـخصية ابنـه الـذي كان موهوبـا عقليـا إلا أنـه تميّـز بالعنـاد والفظاظـة والاسـتقلال الشـديد، وقلّـما كان يُظهـر مشـاعره. ورغـم أن أداء ماركـس في المدرسـة الثانويـة لم يكـن باهـرا إلا أنـه وجـد معلّـما غـير رسـمي في شـخص البـارون المثقـف فـون فيسـتفالَن (Baron von Westphalen) والـذي كان موظفـا في الحكومـة البروسـية وصديقـا لـلأسرة والـذي أشـعل في ماركـس غرامـه المبكّـر بالأعـمال الأدبيـة الكلاسـيكية. ولقـد تزوج ماركـس فيـما بعـد ابنـة البـارون، جينـي (Jenny)، وأنجبـا سـتة أطفـال.

قـضى ماركـس عامـا في جامعـة بـون حيـث لم تفتـه فرصـة الانغـماس في الـشراب والمبـارزة. واسـتطاع أن يتجنّـب الخدمـة العسـكرية بدعـوى سـوء أحوالـه الصحيـة. ولم يصبـح طالبـا جـادا حقيقـةً إلا بعـد تحوّلـه لجامعـة برلـين حيـث تكيّـف في الحـال مـع الحيـاة الثقافيـة المزدهـرة.

كانت الجامعة مركزا عظيما للمعرفة في مدينة كبيرة والتي كانت نفسها مركز تجمّع للعلماء وموظفي الدولة والمثقفين الجادين وكان بعضهم يحمل أفكارا في غاية الجذرية. وكانت جامعة برلين وقتها وأغلب الجامعات الألمانية الأخرى تحت التأثير البالغ لرجل واحد هو الفيلسوف قورق فيلهيلم فريدرِش فون هيقل (Georg Wilhelm Friedrich von Hegel) (1770-1831). ونظام هيقل الفكري في غاية الأهمية لفهم ماركس إلا أنه ليس من السهل شرحه بتعابير يسيرة، وسنحتاج للعودة له لاحقا. وما نستطيع أن نقوله هنا باختصار أن هيقل كان مثاليا، أي مفكرا قدّم حلّا لمشكلة الفلاسفة القديمة المتعلقة بالمادة والوعي بأن ذهب إلى أن أشياء الوعي — الأفكار، التصورات — هي الأشياء الجوهرية في العالم بينما أن الأشياء المادية هي دائما ثانوية؛ إنها تعبيرات مادية عن روح شاملة أو فكرة مطلقة تكمن خلفها. وكان لابد لأي مفكر في ألمانيا يرغب في أن يستمع له الناس من أن يستجيب بشكل من الأشكال لهذا النظام المثالي. ولقد فعل ماركس ذلك بأن وضع نفسه في دائرة مفكرين عرفوا بالهيقليين الشباب، وهم لم يكونوا تابعين وتلاميذ فقط لسيدهم وإنما ناقدين أيضا. ولقد عُرفوا أيضا بالهيقليين اليساريين. وقالوا بأنه بينما كان هيقل محقّا في أن يرى أن مشكلة المادة والوعي مشكلة جوهرية إلا أن حلّه للمشكلة جانب الحقيقة تماما. إن المادة أولية بينما أن الوعي — مجال التصورات والأفكار التي تهمّ المفكرين — ما هو في واقع الأمر إلا مجرد انعكاس لعالم مادي الجوهر في حقيقته، مثل اللون الأحمر في التفاحة. ولقد دافع ماركس عن هذه النظرة دفاعا حيّا. وفي عام 1841 أكمل أطروحة دكتوراة كان اختياره لموضوعها ذا دلالة خاصة إذ أنه خصّصها لفيلسوفين إغريقيين قديمين ذَوَيْ نزعة مادية قاطعة وهما ديموقريطس (Democritus) وأبيقور (Epicurus).

ولقد أصبح هذا المبدأ العام، أي أن الحقيقة الجوهرية عن العالم تكمن في القوى المادية وليس التصورات الذهنية، المرتكز الفلسفي

لكل تفكير ماركس اللاحق. ويتضمن هذا المبدأ على وجه الخصوص مسألتين أصبحتا مركزيتين عندما تطور فكر ماركس وهما: (1) الإيمان بأن الواقع الاقتصادي يحكم السلوك البشري، و(2) أطروحة أن التاريخ البشري هو قصة الصراع الطبقي من حيث أنه مشهد الصراع الدائم في كل مجتمع بين من يملكون الأشياء، وهؤلاء هم عادة الأغنياء، ومن يجب أن يعملوا ليعيشوا، وهؤلاء عادة هم الفقراء.

كان ماركس يأمل أن يصبح أستاذا جامعيا، إلا أن ارتباطه بالهيقليين الشباب وأفكاره الخاصة التي ازدادت جذرية جعل تحقيق ذلك مستحيلا. وهكذا اتجه للصحافة حيث بدأ بالكتابة لجريدة ألمانية سياسية ثم انتقل إلى باريس حيث قرأ أعمال المفكرين الفرنسيين الاجتماعيين والاقتصاديين وبدأ تطوير نظرياته الخاصة بعمق. ولقد كانت هذه المرحلة المبكرة في الواقع المرحلة الأهم في سيرته كمفكر. ولقد كتب مجموعة من أهم كتاباته السياسية ومعالجاته الفلسفية في فترة امتدت نحو سبعة أعوام من عام 1843 إلى عام 1850 وانتقل أثناءها من باريس إلى بروكسل ثم عاد لألمانيا. وشملت هذه الكتابات **حول المسألة اليهودية** (1843)،[أ] **نحو نقد فلسفة الحق عند هيقل: مقدمة** (1843)،[ب] **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844** (1844)،[ج] **العائلة المقدسة: أو نقد النقد**

(أ)

Zur Judenfrage (*On the Jewish Question*).

(ب)

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (*Toward the Critique of Hegel*'s *Philosophy of Right*).

(ج)

Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844 (The *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*)..

النقدي (1845)،[أ] وكتابات أخرى. وصاغ في هذه الكتابات نظرته المادية الشاملة عن طبيعة ومصير البشرية، كما صاغ أيضا أفكاره الأساسية عن التاريخ والمجتمع والاقتصاد والسياسة والقانون والأخلاق والفلسفة والدين. أما بالنسبة للنظرة العامة التي تبناها فيمكننا أن نلمحها في الشعار الذي يظهر في أعلى إحدى الصحف التي حررها: "النقد الكاسح لكل ما هو موجود."[5]

كان ما كتبه ماركس في هذه الفترة في الواقع ذا أثر حاسم امتدّ لباقي حياته، إلا أنه لم يحقق كل ذلك لوحده. فقد قابل في هذه الفترة الهامة فريدرش إنقلز (Friedrich Engels)، ابن مالك مصنع ألماني، ونمت بينهما صداقة امتدت باقي حياته. وكان إنقلز، الذي عاش في إنجلترا ولاحظ الأحوال المعيشية الرديئة لعمال المصانع، قد طوّر وباستقلال أفكارا مادية اقتصادية واجتماعية كانت قريبة الشبه من أفكار ماركس. وفي عام 1845 حقّق ماركس وإنقلز شيئا من النادر أن يحدث بين المثقفين: شراكة تكاد تكون كاملة. كانا متشابهَي العقل مع اختلاف في مواهبهما. كان ماركس المفكر الأكثر أصالة الذي قام بدور الفيلسوف والرائي وتميّز بالعمق رغم غموضه. أما إنقلز فقد كان المفسّر والقادر على التوصيل، وكان قادرا باستمرار على التعبير عن الأفكار بأساليب واضحة ومباشرة ومقنعة. ولأعوام زارا المصانع سويا، وتشاركا نتائج أبحاثهما، وانتقدا أفكار بعضهما، واتحدا للكتابة من أجل قضيتهما المشتركة، وعملا سويا لمساندة أحزاب سياسية جديدة وتقديم النصح لها. وفي عام 1848 كتبا سويا **البيان الشيوعي** الشهير. وهكذا فإن ماركس ليس في الواقع الأب الوحيد للماركسية كما نعرفها اليوم، وإنما أبواها هما ماركس وإنقلز سويا. استطاع كلاهما دفع رسالتهما عن المادية

(أ)

Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik (*The Holy Family: Or A Critique of All Critiques*).

والصراع الطبقي والشيوعية والثورة بكفاءة ما كان من الممكن أن تتحقّق لكل واحد منهما على حدة.

ورغم أن أفكار ماركس وإنقلز "الثورية" لم تكن معروفة لدى الناس العاديين إلا أن السلطات كانت على علم بها. وعندما بدأت الثورات تنفجر عبر أوربا في عام 1848 أصبح ماركس في الحال من المشبوهين، وتم إلقاء القبض عليه وطرده من بلجيكا. وعاد لألمانيا للاشترك في الثورة التي بدأت فيها. وتم إلقاء القبض عليه مرة أخرى، ولكن المحكمة، ولحسن حظه، برّأته من كل التهم. وفي عام 1849 غادر القارة صوب لندن حيث اختار العيش باقي حياته — منفيا، إلا أنه على التحقيق لم يكن متقاعدا. ورغم الفقر المُدْقِع وظروف أسرته المشرفة على التضوّر جوعا عَمِل بلا كلل على الفراغ من المزيد من الدراسات في السياسة والاقتصاد. وظلّ يتردد على قاعة القراءة بالمتحف البريطاني حيث اشتهر بكرسيه المفضّل (وحيث تُوجد الآن لوحة عليه) وكتب عملين عن سياسات الثورة الفرنسية وعملين آخرين عن الاقتصاد السياسي وعدة أعمال أخرى عن التاريخ الاقتصادي والنظرية الاقتصادية. وكان كتاب **رأس المال** (1867) بالطبع أهم هذه الدراسات. ولقد جمع ماركس في هذا العمل جسما ثريا من المعلومات المجردة وأخضعها للتحليل الاجتماعي وأعمل بصيرته النفّاذة في تحليل البنيات السياسية والاجتماعية — وكل هذا كان بغرض إثبات أن حقائق النشاط الاقتصادي تسند نظرته المادية للتاريخ وتشير لطريق المستقبل الثوري الشيوعي.

وحاول ماركس أثناء هذه الفترة أن يكون أيضا نشيطا فيما اعتبره صراعا طبقيا مستمرا، أي معركة العمال ضد قاهريهم من الرأسماليين. وقدّم النصائح والمساعدة للأحزاب الاشتراكية في فرنسا وألمانيا. وكان قائدا في تنظيم الجمعية الأممية للعمال (أو الأممية) التي كان هدفها تمثيل المصالح المشتركة للعمال بصرف النظر عن أوطانهم القومية. واستمر طيلة هذه الفترة في الكتابة. وكان **رأس**

المال الكتاب الأول من مجموع ثلاثة كتب عن الموضوع. وواصل العمل في كتابين آخرين ظلا مخطوطين ولم يكتملا، وكان يأمل أن يكونا جزءا من مشروعه الكبير الذي تصوّره تحت العنوان العام "الاقتصاد". وكانت عاداته في العمل غريبة. كان يشرب وينام في بعض الأيام بينما كان في أيام أخرى يعمل بنشاط محموم مواصلا الليل بالنهار رغم منزله المليء بالأطفال وضجيجهم. كان محظوظا في أنه كان صاحب طاقة تكاد تكون غير محدودة وكان يستطيع، وقتما أراد، توجيهها بانضباط ذهني حديدي. ولم تفتُر طاقته إلا في سنواته العشرة الأخيرة حينما بدأ المرض يؤثّر على صحته. وكانت أسرته قد خرجت من دائرة الفقر بفضل ميراث جاء في حينه ومساعدة مالية من إنقلز. ورغم أنه ظل يقرأ ويراسل أصدقاءه إلا أنه كان قد أنجز كل كتاباته الأساسية. وماتت زوجته جيني عام 1881 ولحقها بعد عامين. ودفن في لندن وإنقلز بجانب قبره — من غير أن يبكيه أو ينتبه له البلد الذي عاش وبحث وكتب فيه على مدى الثلاثين عاما الأخيرة من حياته.

الماركسية: الاقتصاد ونظرية الصراع الطبقي

لم يعبّر إلا مفكرون قلائل عن فكرتهم الأساسية بكلمات تحمل صراحة وإقلاقا مثل كلمات ماركس وإنقلز في **البيان الشيوعي**:

> إن تاريخ كل المجتمعات الكائنة حتى الآن هو تاريخ الصراعات الطبقية. حرّ وعبد، نبيل وعامي، سيّد وقِنّ، معلِّم وصانع، وباختصار، ظالم ومظلوم، وقفا في تعارض مستمر بإزاء بعضهما، وخاضا حربا متواصلة، تارة مستترة، وتارة معلنة، حربا تنتهي كل مرة إما بإعادة صياغة ثورية للمجتمع كله أو بالهلاك المشترك للطبقات المتصارعة.[6]

إن رسالة هذه الجمل المجلجلة واضحة وضوحا تاما. فإن أردنا أن نفهم معنى البشرية وتاريخها فلابد أن ندرك ما هو جوهري حقّا. وما هو جوهري هو الآتي: إن البشر منذ أول ظهورهم على

الأرض لم تحركهم الأفكار العظيمة وإنما همومهم المادية الأساسية واحتياجاتهم الأولية للبقاء على قيد الحياة. هذه هي الحقيقة الأولى في وجهة النظر المادية للتاريخ. كل إنسان يحتاج للطعام واللباس والمأوى. وبمجرد إشباع هذه الحاجات فإن حاجات أخرى، مثل الدافع الجنسي، تنضم لها. ويؤدي التناسل لظهور أسر ومجموعات ويخلق هذا المزيد من الرغبات والمطالب المادية. ولا يمكن إشباع هذه إلا بتطوير ما يسميه ماركس "نمط الانتاج".[7] فضروريات الحياة، بل وكمالياتها، لابد من إنتاجها بشكل من الأشكال — بالصيد والتقاط الطعام، بصيد السمك، بزراعة الحبوب، أو بالدخول في عمل آخر من الأعمال. وعلاوة على ذلك ولأن أناسا متعددين يمارسون هذه النشاطات بأساليب مختلفة فإنهم يقومون عاجلا أو آجلا بتقسيم العمل حيث يؤدي ناس مختلفون أشياء مختلفة. ويطلق ماركس على الصلات والروابط التي تقوم بين من يقومون بتقسيم العمل على هذا الوجه اسم "علاقات الانتاج". فربما أكون أنا صانعا للقوارب وربما تكون أنت صانعا لِشِباك صيد السمك. وفي أقدم وأبسط مجتمع، ذلك المجتمع الذي يسميه ماركس بمجتمع الشيوعية البُدائية، فإن القارب والشبكة كلاهما مملوكان مِلْكِية مشاعة بين كل أفراد القرية حيث يتشارك الجميع كلَّ الأشياء حسب حاجاتهم.

وكانت هذه الشيوعية القَبَلِية الأصلية في نظر ماركس أكثر تنظيم بشري طبيعي بمعنى من المعاني، وهو تنظيم سمح للبشر بالاستمتاع بالتنوع في حياتهم حيث انخرطوا في حياة امتزج فيها العمل المفيد والمتعة التي تنعش النفس امتزاجا صحيا. كانوا ينتمون للمجموعة إلا أنهم أدركوا أيضا قيمتهم كذوات مستقلة. إلا أن تحولا مشؤوما حدث بدخول فكرة المِلْكِية الخاصة للمسرح والتي أصبحت آثارها أوضح ما يكون في المرحلة التاريخية المعروفة بمرحلة الحضارة الكلاسيكية. ويقول ماركس إن علاقات الانتاج تغيّرت تغيرا كبيرا. فقد ادّعى صانع القارب أن القارب مِلْكه

أو متاعه الخاص مثلما ادّعى صانع الشبكة نفس الشيء. وهما لا يتعاملان مع بعضهما البعض إلا بتبادل ما ينتجانه أي ببيع منتجات عملهما. وبعد فترة وجيزة وسواء كان ذلك عبر الموهبة أو الفعل الإجرامي أو الحظّ فإن البعض يحصلون على ملكيات خاصة أكثر وأفضل بينما يجد آخرون أنفسهم يمتلكون القليل أو لا يمتلكون شيئا. وبالإضافة لذلك ومع تغيّر نمط الانتاج من الصيد والالتقاط لزراعة الحبوب فإن أصحاب الملكيات وجدوا أنفسهم في وضع أعطاهم امتيازات عظيمة، أذ أنهم لا يمتلكون المنتوجات فقط وإنما أيضا وسيلة الانتاج نفسها — الأرض التي تنمو فيها المحاصيل. وبما أن الآخرين لا يملكون فإن مالكي الأرض أصبحوا سادة بينما انحدر الآخرون ليصبحوا معتمدين عليهم أو معاونين لهم أو حتى عبيدا لهم. وهكذا فإن المِلْكِية الخاصة والزراعة، سمتان هامتان من سمات الحضارة القديمة، تقدّمان إطارا للصراع المركزي للبشرية: انفصال الطبقات بفعل السلطة والثروة مع ما صحب ذلك من نشوء اضطراب اجتماعي دائم. وفيما بعد وخلال فترة القرون الوسطى فإن نمط الانتاج ظلّ كما هو إلى حد كبير، فهو زراعي وأنواع الصراع الطبقي ظلّت كما هي لم تتغيّر. وكل ما حدث أن السيد الإقطاعي والقِن حلّا محل السيد القديم والعبد. وحتى وسط فئة الحِرفيين فإن المعلّم أو سيّد الحرفيين وتلميذه ذا المرتبة المتدنية استعادا الصراع القديم بين النبيل الروماني والعامِّي.

ويستمرّ هذا الصراع الطبقي القديم في المرحلة الأخيرة الحديثة من التطوّر إلا أنه يكتسب حِدّة جديدة ولونا أكثر قتامة. فالرأسمالية الحديثة أدخلت نمطا جديدا من الانتاج: التصنيع التجاري؛ وصاحب ذلك أيضا تحولٌ عميق في علاقات الانتاج. فالمالك والعامل لا يزالان معنا، إلا أن الصراع بينهما يصبح أكثر حِدّة.

وبإدخال النشاط التجاري وحافز الربح على نطاق واسع فإن الرأسمالية تخلق ثروة عظيمة للبعض وهم الذين يسميهم ماركس بالبرجوازية، أو "الطبقة الوسطي" (عنى ماركس بذلك التعبير من

نسميهم اليوم الطبقة الوسطي العليا الغنية، أصحاب ومديري الشركات). أما العمال، الذين يسميهم ماركس بالبروليتاريا، فإنهم لا يكادون يملكون شيئا ولابد لهم من أن يبيعوا أقيم ما يملكون أي عملهم اليومي للمدراء المالكين مقابل الحصول على أجور يسدّون بها رَمَقَهم. ومما زاد هذه الحالة الكالحة سوءا أن الرأسمالية أصبحت صناعية. فالرأسمالية أنجبت المصنع، المكان الذي يقضي فيه العمال ساعات طويلة مرهقة أمام آلات تصنع الأشياء بكميات مهولة وتخلق عائد ثروة مذهل — يذهب بالطبع للمالكين وحدهم. وهكذا فإن هذه الرأسمالية الصناعية ترفع وتيرة الصراع بين الطبقات إلى درجة محمومة وتفتح بذلك الطريقَ لمرحلتها الأخيرة والأكثر يأسا وهي فترة بؤس بروليتاري متعاظم لا يجد العمال خلاصهم منه إلا بالثورة. ويندفع العمال وبمرارة في محاولة عنيفة لإسقاط مجموع النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي يقهرهم. والعنف متوقع في مثل هذا الحالة لأن الأغنياء لا يمكن أن يتخلّوا عما يملكون إلا أذا أُخذ بالقوة. ولا مفرّ في واقع الأمر من المواجهة لأنها مدفوعة بقوى تاريخية عميقة لا تستطيع أي مجموعة أو أمة أو طبقة منفردة مقاومتها.

وفي مثل هذا العالم فإنه من الواضح أن الشيوعية لها مهمة مزدوجة. فهي من ناحية تقوم بمهمة التعليم إذ لابد لها من شرح هذه الحقائق لمن لا يستطيعون رؤيتها. أما الناحية الأخرى فهي العمل: إنها تدعو البروليتاريا في كل مكان للإعداد للثورة. وبصوت شبيه بالصوت الآمر لنبي عبري قديم يعلن الحزب الشيوعي إدانته للدولة والطبقة الحاكمة، ويحثّ العمال لأن ينظّموا أنفسهم وأن يسبحوا مع تيار التاريخ القوي ويضيفوا وزنهم لموجاته وأن يلقوا بأنفسهم في المقدمة حتى يأتي ذلك اليوم الذين يحطّمون فيه بنيان الرأسمالية ويهشمون إطارها وأساسها نفسه. وعندها فقط وبعد هذه الاندفاعة العاصفة من التدمير ستعود الحرية الحقيقية وسيعود السلام للنظام الاجتماعي البشري. ولتحقيق هذه الجنة

لابد في البداية من مرحلة انتقالية، مرحلة أولية فاصلة تتميّز بما أطلق عليه ماركس "ديكتاتورية البروليتاريا". فالفقراء، الذين كانوا في يوم من الأيام بلا سلطة، يصبحون الآن ممسكين بمقاليد السلطة. ولا يلبث حكمهم أن يفسح المجال للمرحلة الأخيرة من التاريخ عندما تحقّق البشرية حالة انسجام حقيقي وتزول شرور الانقسام الطبقي والمِلْكِية الخاصة.

المادية والاغتراب وجدل التاريخ

عندما رسم ماركس ملامح مخطّطه الكبير فإنه لم يبتدع مفهوم الطبقات الاجتماعية أو حتى مفهوم الصراع الاجتماعي. إلا أنه أحسّ بأنه اكتشف العلاقة بين انقسامات الطبقات الاجتماعية وبعض مراحل التطور الاقتصادي وآمن بأنه هو الوحيد الذي رأى كيف أن هذا الصراع سيؤدي في المستقبل للثورة وللقضاء على الطبقات في نهاية الأمر. ولكن إن كان الأمر كذلك، فمن أين جاء بهذه الأفكار؟ كيف توصّل لتلك الفكرة غير العادية من أن التاريخ البشري يتقدّم نحو مستقبل سعيد إلا أن ذلك سوف يتحقّق بعد مروره بسلسلة من المواجهات التي تتميّز بصراعات تتزايد ضراوة في مراراتها وعنفها؟

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نرجع لسنوات ماركس المبكّرة في برلين ومرة أخرى لأثر هيقل. لقد لاحظنا سابقا مثالية هيقل وكيف أنه ذهب إلى أن الأشياء المادية ذات طبيعة ثانوية. ولقد تحدّث عن الحقيقة النهائية بوصفها "الروح المطلقة" أو "الفكرة المطلقة" — ما يسميه المتدينون الإله. وفي نظامه فإن هذا "المطلق" هو كائن يحاول دائما أن يكون أكثر معرفة ووعيا بنفسه. وهو يفعل ذلك بصبّ نفسه في أشكال وأحداث مادية، وهو ما نستطيع أن نمثّل له بعقل مهندس معماري وهو يعبّر عن نفسه من خلال مبنى جميل. ولكن ولأن الواقعي لا يستطيع أن يتمثّل المثالي تمثّلا تاما (كما يعرف كل مهندس معماري غير راضٍ عن عمله)، فإن الشكل

المادي يظل دائما ناقصا أو، حسب لغة هيقل، ''مغتربا'' عن الروح. ومهما جَهَدَتْ الحقيقةُ المادية فإنها لا تستطيع أن تصل لمستوى المطلق. وهكذا، فكلما يحدُث حدثٌ في العالم المادي (ما يسميه هيقل ''الأطروحة'') فإن الروح تولّد حدثا معارِضا (''نقيض الأطروحة'') يحاول تصحيحه. وينحلّ التوتر بين هذين الاثنين بحدث ثالث (''التوليف'') يمزج بعناصر من الاثنين ليصبح بدوره أطروحة جديدة لمتوالية أخرى تحمل التعارض والانحلال. ومرة أخرى يمكننا أن نمثّل لذلك بمعماري يصمّم كل مبنى جديد كترقية وتحسين لمجهوداته السابقة ويفعل ذلك دائما بدمج أفضل العناصر للمحاولتين السابقتين. وبالنسبة لهيقل فإن كل ما يحدُث في العالم ينشأ في شكل هذا التعاقب المتبادل العظيم، والذي يطلق عليه اسم ''جدل'' الروح في الطبيعة والتاريخ (''الديالكتيك''، أو ''عملية الأخذ والعطاء''). وفي هذا الجدل فإن المطلق يغترب عن نفسه وبهيئة غير مُرْضِية في شكل مادي معين ثم يردُّ على ذلك بشكل آخر ثم أخيرا يجمعهما ويتجاوزهما بشكل آخر. وعلاوة على ذلك ذهب هيقل إلى أن هذا التعاقب لا يحدُث على مستويات صغيرة وإنما عبر أنماط اجتماعية كبيرة. وحسب مخططه فإن ثقافة كاملة مثل الحضارة الكلاسيكية لليونان أو حضارة أوربا في فترة النهضة من الممكن أن تكون تعبيرا كبيرا واحدا عن المطلق — أي أطروحة تستدعي بعد فترة ثقافة معارِضة كنقيض للأطروحة. وبعد فترة فإن هاتين الثقافتين تندمجان في شكل حضاري ثالث أكثر ثراء ورقيا، الشكل الذي من الممكن وصفه بالتوليف. وهكذا فإن مجموع العالم يتكشّف عبر عملية عظيمة ومتنوعة لحركات متعاقبة وتداخلات دقيقة تجمع الطبيعة والتاريخ والروح في رباط عظيم متّحد وكلي.

قلنا أعلاه إن ماركس رفض مثالية هيقل. إلا أنه لم يرفض مفهوم الاغتراب أو الفكرة القائلة إن التاريخ يتقدّم بفعل عملية صراع ضخمة. وعلى العكس، فقد استوعب هاتين الفكرتين في ماديته ووضعهما في قلب نظرته الخاصة للقصة البشرية. وأكّد أن التاريخ

في واقع الأمر مشهد كبير للصراع وأن هيقل كان على حق عندما رأى "الاغتراب" في قلبه. إلا أن هيقل فشل في أن يرى درجة عمق انغراس الاغتراب وحركة التاريخ ليس في الأفكار وإنما في الوقائع المادية الأساسية للحياة. كان هيقل مثل اللاهوتيين وإلههم الخالق إذ كان يتحدّث عن الاغتراب ويفكر أساسا كيف أن العالم الطبيعي ليس في مستوى كمال المصدر الروحي أو الفكرة المطلقة أو العقل. إلا أن ماركس رد قائلا إن الأشياء في واقع الأمر عكس ذلك تماما. إن البشر العاملين ذوي الوجود المحسوس والحقيقيين هم الذين يخلقون اغترابهم ويتم ذلك تحديدا عندما ينسبون للآخرين عين الأشياء التي تنتمي في حقيقة الأمر لهم. هذا هو الاغتراب **الحقيقي** والمصدر الحقيقي للتعاسة البشرية.

وفي الدين يُنسب الفضلُ دائما للإله ويُعبد بينما أن المستحقّين الحقيقيين هم البشر. وفي الفلسفة يتوجّه هيقل لروحه المطلقة بكل الثناء لما يحققه في الواقع عَرَقُ البشر وكدُّهم. وهو يرتكب هذا الخطأ حتى في السياسة، إذ يرى الحكومة – الدولة القومية الحديثة – كتعبير عظيم وحديث للروح المطلقة، وما يستتبع ذلك من نتيجة محافظة أن الناس يجب أن يُخْضِعوا مصالحهم ورغباتهم الفردية لمصالح ورغبات الملك أو الصفوة الحاكمة. ولكن لماذا يختار الناس في المقام الأول أن يمجّدوا الإله كل هذا التمجيد وأن يضعوا كل هذه السلطة في يد الملوك؟ إن ذلك ليس بسبب أن هناك إلها فعلا أو أن هناك بشرا يستحقون أن يصبحوا ملوكا ولكن بسبب اختلال أساسي في تفكير البشر — إذ أننا وفي أعماق وجودنا نعاني من اغتراب **ذاتي**، من شعور عميق بالانفصال عن شخصيتنا الإنسانية الطبيعية كما يجب أن تكون.

ويواصل ماركس قائلا إن أردنا حقيقةً أن نفهم الاغتراب فلابد أن نلاحظ الأهمية الخاصة للعمل كواقعة من وقائع الحياة اليومية الاقتصادية في حياة كل واحد منّا. إن العمل هو النشاط الحرّ للبشر وهم يولِّدون حياتهم الاجتماعية ويجعلونها تتماسك بإزاء عالم

الطبيعة. وبذا فإنه لابد للعمل أن يكون مشحونا بالثراء والإبداع والتنوع والإشباع — أن يكون تعبيرا عن الشخصية بكاملها. إلا أن العمل لسوء الحظ ليس كذلك، إذ أصبح في واقع الأمر شيئا منفصلا، شيئا مغتربا عن أنفسنا. ولقد حدث ذلك جزئيا بسبب تلك الفكرة الشريرة — فكرة المِلْكِية الفردية. وكما لاحظنا في حالة صانع القوارب وصانع الشِّباك فإن الاغتراب يبدأ في اللحظة التي أعتبرُ فيها ما ينتجه عملي شيئا منفصلا أو شيئا **مختلفا** عن التعبير الطبيعي لشخصيتي من أجل منفعة المجتمع. إنني أصبح منذ تلك اللحظة مغتربا عن موضوع إنتاجي إذ يصبح شيئا أستطيع بيعه ويستطيع شخص آخر شراءه. وأصبح أيضا مغتربا عن نفسي ذاتها، فبدلا من التعبير عن مواهبي الخاصة فإن نسجي للشِّباك يصبح مجرد صناعة لسلعة، لشيء أستطيع مقايضته أو استخدامه لشراء سلع أخرى. وعلاوة على ذلك فإن صانع الشِّباك يصبح أيضا مغتربا عمّا يسميه ماركس "الحياة النوعية" للبشرية: إن تعاملي في شيء ما هو إلا مجرد منتوج يسلبني من ذلك الشيء الذي يمثّل الخاصية الإنسانية لعملي. وأخيرا فإنني بالطبع أغترب أيضا عن أفراد البشر الآخرين لأن شخصيتي، أو ما يمثّل جوهري الإنساني، عاجز عن التعامل معك، إن كل ما نفعله هو أن نتبادل الأشياء التي نصنعها تبادلا تجاريا. وعندما تحتوشنا هذه الأشكال المتعددة للاغتراب نحس بالبؤس الحقيقي لحالة الإنسانية. وعندما يتم قهر هذا الوضع بشكل من الأشكال، عندها فقط نستطيع وفي النهاية استعادة السعادة البشرية الحقيقية.

استغلال العمل: الرأسمالية وفائض القيمة

إن الشِّفاء من هذا الاغتراب الذي يأكلنا لا يمكن تحقيقه من غير أن نعرف السبب أولا. ويتضح بهذا الصدد أن الاغتراب على سوئه قد أصبح أكثر ضراوة بدخول الرأسمالية الصناعية الحديثة للمسرح. ويحاول ماركس شرح كل ذلك في الصفحات العديدة لكتاب **رأس**

المال. ورغم أنه ليس من الممكن إنصاف هذا الكتاب الطويل بتقديم تلخيص قصير له إلا أنه يمكننا على الأقل النظر لما يقوله ماركس عن العمل والقيمة. يقول ماركس إن قيمة الشيء الذي أصنعه أو أريد شراءه تخلقها كمية العمل الداخلة في إنتاجه. فإن كانت صناعة زوج من الأحذية تستغرق يوما وصناعة ساعة دقيقة تستغرق عشرين يوما فإن قيمة أو تكلفة الساعة ستكون عشرين مرة مثل قيمة أو تكلفة زوج الأحذية. وهكذا فإن صانع الأحذية الذي يريد أن يشتري ساعة لابد له أن يصنع على الأقل عشرين زوج حذاء ليشتريها أو يقايضها. هذا المثال يقرّب صورة التعامل الاقتصادي في الماضي والذي كان قائما على التبادل المتعادل للقيمة بالقيمة.

ويقول ماركس إن همّ الرأسمالية ومِلْكِيتها لسوء الحظ هو **الربح** وليس التبادل المتعادل للقيمة. أن همّها هو أن تعلو قيمة التجارة وقيمة الاستثمار وليس أن يتعادلا. وإن تساءلنا: "من أين يأتي هذا الربح؟" فليس هناك سوى إجابة واحدة. ففي ظل الرأسمالية نجد أن الشيء الوحيد الذي يعطي الساعة وزوج الأحذية قيمتهما — كمية العمل البشري الذي تحملانه داخلهما — قد تم تبخيسه. وهذه الحقيقة الواضحة تحيط بنا أينما نظرنا. فبينما يتوجّب على العمال أن يضعوا في البضائع على الأقل ما يكفي من قيمة ليحصلوا على أجورهم التي تكفي لإعالة أسرهم فإن الآلات الحديثة تمكّنهم من إنجاز ذلك في مجرد جزء من اليوم. إلا أنهم في واقع الأمر يعملون ليوم كامل أو (في لندن التي عرفها ماركس) أكثر بكثير من يوم كامل. وعلاوة على ذلك فإن أسرا بأكملها عَمِلت أمام الآلات لمدة عشر ساعات أو اثنتى عشر ساعة أو أزيد، إلا أنهم كانوا في غاية الفقر. ما الذي كان يحدث؟ ذهب ماركس إلى أن كل واحد من هؤلاء العمال كان يخلق كل يوم قدرا ضخما من فائض القيمة لصاحب المصنع الرأسمالي. فبعد ساعات قصيرة من العمل لكسب أجورهم استمروا في العمل ليخلقوا قيمة — فائض القيمة — التي يأخذها صاحب المصنع كلها مباشرة منهم ليبيعها بغرض الحصول

على الربح. ففائض القيمة إذن هو ببساطة ما يتبقّى بعد خصم أجور العمال (التي تذهب لمسكنهم وملبسهم وطعامهم) من القيمة الأكبر التي ينتجونها كل يوم في عملهم. وهكذا كان ثمة مالك واحد في كل مزرعة أو مصنع في أوربا على عهد ماركس يملك المزارع أو يدير المصانع ويجني فائض القيمة الذي يخلقه مئات أو آلاف العمال ويأخذه كربح خالص ويستخدمه ليبتني مزرعة ريفية مليئة بالخدم والحشم والثعالب وكلاب الصيد. هذا بينما يسكن عماله وهم محشورون في شُقَق ضيقة وقذرة في وسط المدينة ولا صديق لهم سوى الملل والمرض والجوع.

ويؤكّد ماركس أن هذا الظرف الجائر ليس مجرد مسألة تتعلق بالجشع الشخصي. فحتى لو لم يكن المالك يحب الثعالب وكلاب الصيد فإن سلوكه سيظلّ محكوما بالمنافسة القاسية في السوق الرأسمالية. فمن أجل الحفاظ على بقاء شركته لابد له من أخذ أغلب أموال الفائض التي تولّدت ليستثمرها في مصانع جديدة وكبيرة تقوم بدورها باستغلال المزيد من العمال، وهو يفعل ذلك لكي لا يتسنّى لصاحب مصنع آخر أن يبيع بسعر أقل من سعره مما سيؤدي لدماره. وبما أنه لابد له من تقليل تكاليفه حتى يتمكن من المنافسة، فإن كل رأسمالي يحاول استخدام آلات أفضل وأكبر ويحاول تركيز كل شيء في شركة واحدة كبيرة وأفضل — في وحدة احتكارية — لينتج منتوجاته ويبيعها بأسعار رخيصة. وأثر هذه الأعمال على العامل أمر ليس من العسير ملاحظته. إن حياته تصبح أكثر تعاسة كلما ضَعُف وضعه في سوق العمل التنافسي. وبنمو عدد السكان وزيادة كفاءة المصانع فإن العمال يجدون أنهم هم أنفسهم قد أصبحوا قوة فائضة، فهناك دائما "احتياطي" من البروليتاريين العطالى يذكّر الذين يعملون بأنه من الممكن أن يتم إحلالهم بعمال آخرين — وبأجور أقل — في أي وقت.

إلا أن ما يزيد الطين بِلَّة أن فائض العمالة ليس في الواقع أكبر مشكلة. إن قانون المنافسة الضاري في الرأسمالية والضغط على العمال

لمضاعفة الإنتاج يقود في النهاية لمأزق جديد غريب — "إفراط إنتاجية رأس المال". إن العمال والآلات ينتجون منتوجات أكثر مما يستطيعون بيعها. وليس هناك خيار أمام أصحاب المصانع الذين يجدون أنفسهم في مثل هذا الظرف التعيس إلا التراجع في مسارهم وتخفيض الإنتاج، مما يؤدي لفترات من الأزمات الاقتصادية تتميّز بتسريح العمال وانكماش النشاط التجاري والعطالة التي تشلّ الحياة الاقتصادية. وبعد فترات الكساد هذه يستعيد الاقتصاد حيويته مرة أخرى إلا أن هذا التجدد ليس أكثر من إطلاق الدورة المتجهمة للنمو والانحدار مرة أخرى. ولذا فليس من المستغرب أن هذه الدورة المخدِّرة الأثيمة تدفع البروليتاريا بعد فترة من الزمن لليأس والقنوط. ويصف ماركس الحال قائلا:

> إن كل وسائل تطوير الإنتاج في النظام الرأسمالي تحوّل نفسها لوسائل سيطرة واستغلال للمنتجين؛ إنها تمزّق العامل وتحوّله إلى شَظِيَّة إنسان، وتهبط به إلى مستوى أن يكون شيئا مُلْحَقا بالآلة، وتدمر كل بقيةٍ من سحر وجاذبية في عمله لتحوّله لكَدْح مقيت، وتبعد منه الإمكانيات والطاقات الفكرية الكامنة في فعل العمل، إنها تشوّه الظروف التي يعمل قي ظلها، وهي ظروف تخضع أثناء فعل العمل لطغيان ذي شُحٍّ وخِسة تزيد من كراهيته، إنها تغيّر زمن الحياة إلى زمن عمل، وتجرّ زوجته وطفله تحت عجلات الآلة الماحقة لرأس المال.[8]

وبهذه الطريقة فإن فظائع الحياة الاقتصادية وقسوتها تشعل نار الصراع الاجتماعي وتدفع الرأسمالية في النهاية إلى تدمير ذاتها. ويقول ماركس إن البروليتاريا تكتشف وسط كل هذا الإذلال الهائل والشقاء الاقتصادي شيئا: يكتشف العمال "أنهم لن يفقدوا إلا قيودهم". وأخيرا يندفع العمال، بفعل الغضب، وقد ألقى التاريخ كل ثقله إلى جانبهم، ليخططوا وينظّموا وفي النهاية ليتحركوا ضد

مجموع النظام الرأسمالي. وعندما تحين ساعة الصفر فمن المتوقع أن يثوروا. في تلك اللحظة فإن يوم الحساب الأكبر للعالم الرأسمالي يكون قد أزِف أخيرا.

القاعدة والبنية الفوقية

إن الدراما المركزية للتاريخ إذن في نظر ماركس هي صراع الطبقات، صراع تتحكّم فيه من تحت الوقائعُ الصُّلبة للحياة الاقتصادية. ففي عالم المِلْكِية الخاصة فإن البعض — وعادة ما يكونون الأثرياء — يملكون وسائل الإنتاج، بينما أن الآخرين — وأغلبيتهم الساحقة من الفقراء — لا يملكون هذه الوسائل. ولكن ورغم هذا فإن الاقتصاد ليس كل وجود البشر. ماذا عن النشاطات التي تشكّل الأبعاد الأخرى لحياتنا الاجتماعية. ماذا عن السياسة والقانون؟ ماذا عن الأخلاق، الفنون، الأدب، والمحاولات الأخرى في حياتنا الفكرية؟ وماذا عن الدين؟ ما هو مكان كل هذه؟

كانت لماركس آراء محدّدة عن كل من هذه المواضيع، وكانت نقطة انطلاقه بالنسبة لها كلها هي التمييز بين ما أطلق عليه "قاعدة"[أ] المجتمع و"بِنيته الفوقية". فقد ذهب إلى أنه وعبر كل التاريخ شكّلت الحقائقُ الاقتصادية أساسَ الحياة الاجتماعية، فهي القاعدة التي تولِّد تقسيم العمل، والصراع الطبقي، واغتراب الإنسان. وبالمقابل فإن بعض مجالات النشاط البشري، تلك الأشياء البادية للعيان في الحياة اليومية، تنتمي للبِنية الفوقية. إنها لا تنشأ من القاعدة الاقتصادية فحسب ولكنها خاضعة إلى حد كبير لتشكيلها. وهي تصدر من الطاقات والعواطف العميقة والمستترة للصراع الطبقي. لابد من أن نفهم المؤسسات المرتبطة بالحياة الثقافية — الأسرة والحكومة والفنون وأغلب الفلسفة والأخلاق والدين — كبِنيات مهمتها الأساسية أن

(أ) استخدم ماركس كلمة Basis. فضّلنا ترجمة "قاعدة" بدلا من "بنية تحتية" الشائعة في الترجمات العربية لأنها تقابل المعنى المقصود بدقّة وبصيغة أبسط.

تقوم بالاحتواء أو التنفيس المنضبط للتوترات العميقة والمريرة الناجمة عن الصدام بين الأقوياء والضعفاء.

دعنا ننظر لمثال الحكومة. إن دور الدولة ليس من الصعب فهمه. ويقول ماركس إن الدولة توجد في جميع العصور لتمثّل رغبات الطبقة الحاكمة، الفئة السائدة. وهكذا وفي المجتمع الرأسمالي المبني على مبدأ المِلْكِية الخاصة تسُنّ الدولة قوانين صارمة ضد السرقة، وهكذا تُسجن أمّ طفل جائع سرقت قطعة خبز، حتى لو سرقت من صاحب مصنع ثري يملك من الطعام ما يُطعم قرية. وتخلق الحكومة وتموّل قوات الشرطة لتضمن تنفيذ القوانين وللإلقاء القبض على اللصوص ومحاكمتهم. وتنشيء الحكومةُ جهازا قضائيا لتضمن الالتزام بهذه القوانين ولإدانة المتهم وإيقاع العقوبة عليه جزاء على ما ارتكب من جُرْم. إن انحلال المجتمع وتفكّكه يمثّل خطرا كبيرا على أي مجتمع، مثل النظام الرأسمالي، يتكوّن من أقلية قاهرة وأغلبية كبيرة مقهورة. وهكذا فإن وجود دولة تفرض القوانين وتسحق أي تهديد بانحراف أمرٌ في غاية الأهمية.

ورغم أن الدولة تستخدم القوة لتحقيق سيطرتها، إلا أن قوى نافذة أخرى في البنية الفوقية الثقافية يحققون نفس الغاية باستخدام قوة الإقناع. ففي كل العصور في الماضي نجد أن القادة الأخلاقيين — اللاهوتيون والفلاسفة والأخلاقيون — قد أعانوا على السيطرة على الفقراء وذلك بوعظهم وإرشادهم لما هو صحيح وما هو خطأ. ومن الطبيعي أن تعتمد الفضائل التي يدعون لها على نوعية المجتمع الذي يعيشون فيه، إذ أن "أفكار الطبقة الحاكمة هي الأفكار الحاكمة في كل عصر."(9) ففي العصور الوسطي وعندما كانت الزراعة هي وسيلة الانتاج الرئيسية فإن كل الأراضي كان يملكها أساقفة الكنيسة والسادة الإقطاعيون والذين كانوا يحمون ممتلكاتهم بجيوش من التابعين والأقنان الموالين. هل من المثير إذن أن نستغرب أن القوانين الأخلاقية حينها أكّدت على الإخلاص للكنيسة مع تأكيدها على فضائل حربية مثل الطاعة والشرف والولاء للسيد الإقطاعي؟

أما في المجتمع الصناعي الحديث فإن المالكين الرأسماليين يحتاجون لعدد ضخم من العمال المتحركين، أي أفرادا لا تربطهم روابطُ فوق روابطهم الأسرية المباشرة أو أي ادعاء بامتياز أو مكانة اجتماعية. هل سيدهشنا إذن أن ما يلخص الشعار الأخلاقي في العصر الراهن هو الحرية الفردية والمساواة الاجتماعية؟ إن الفلاسفة واللاهوتيين المعاصرين يدافعون عن هذه القيم الأخلاقية الجديدة لأنها تخدم الاقتصاد الجديد. وهم يدّعون، مثل رصفائهم في القرون الوسطى، أن ما يعظون به من أخلاقيات هو حقائق خالدة تنتمي لنظام طبيعي ثابت، بينما أنها تتحدّد في واقع الأمر بالوقائع الاقتصادية لمكانهم وزمانهم المعيّن. ولا تختلف الفنون الإبداعية اختلافا كثيرا. فرغم حديث الكتّاب والفنانين عن الفردية والأصالة إلا أنهم يعتمدون على الأفكار المقبولة في عصرهم لتحقيق نجاحهم. وهكذا وحتى حين يبدو أنهم يحتجّون فإنهم في الواقع يجارون من حيث لا يدرون وبصمت مجتمعَهم الواقع في أسر قوى القهر.

ولدعم آرائه كثيرا ما يلجأ ماركس للثورات الأخيرة في أوربا الحديثة: الحرب الأهلية الإنجليزية في القرن السابع عشر وخاصة ثورات فرنسا، التي عكف على دراستها طوال حياته وناقشها فيما لا يقل عن ثلاثة أعمال.[10] وتبدو هذه الصراعات الكبيرة على السطح كمسائل سياسية ودينية صِرْفة، إلا أن الحقائق الكامنة وراء السطح تبدو مختلفة اختلافا كبيرا. ويقول ماركس إن الرأسمالية في إنجلترا القرن السابع عشر هي التي تقود الطبقة التجارية والوسطى في لندن لتدخل في تحدٍ للسلطة السياسية للملك والذي استندت قوته على طبقة مالكي الأراضي ذوي النفوذ الراسخ. ولقد دفعت الرأسماليةُ الطبقةَ الوسطى الصاعدة لتبني شكل جديد من الدين هو البروتستانتية ذات الرؤية الأكثر توافقا مع مصالحها في التجارة والاستثمار والمشاريع الفردية. ويمكننا أن نضيف أن الرأسمالية هي التي أدّت بفنانين مثل رمبرانت (Rembrandt) وفرانز هالز (Frans Hals) ليرسموا صور سكّان المدن الهولندية وأسرهم بدلا

مـن القديسـين والملـوك الذيـن نجـد صورهـم في الجداريـات الجصّيـة لكنائـس القـرون الوسـطى. وفي فرنسـا عـام 1789 فـإن الطبقة الوسـطى الصاعـدة (برجوازيـة المدينـة) المكوّنـة مـن المهنيـين والبيروقراطيـين هـي التـي أطاحـت بالملـك وقـادت الهجـوم عـلى الكنيسـة باسـم حقـوق الإنسـان. وحـال هـدوء جيشـان الثـورة فـإن المصالـح الاقتصاديـة تفـرض سـيادتها مـرة أخـرى إذ أن نفـس الطبقـة الوسـطى تتوحّـد لتقـف سـدّا في وجـه التطلعـات الثوريـة للجماهـير المعدمـة. وفي كل حالـة يمكننـا أن نـرى أن البنيـة الفوقيـة للسياسـة والديـن تخضـع في واقـع الأمـر للقاعـدة الاقتصاديـة وآليـات الحـرب الطبقيـة.

ويسـتخدم ماركـس كلمـة خاصـة في وصـف مجمـوع النشـاط الفكـري الـذي يكـوّن البنيـة الفوقيـة: إن مجهـودات الفنانـين والسياسـيين واللاهوتيـين كلهـا تمثّـل "إيديلوجيـة".[11] إن أمثـال هـؤلاء النـاس ينتجـون أنظمـة فكريـة وأعـمالا فنيـة مبدعـة وهـي تبـدو لوعيهـم كأعـمال صـادرة عـن الرغبـة للوصـول للحقيقـة أو محبـة الجـمال. إلا أن واقـع الأمـر أن هـذه المنتوجـات مـا هـي إلا مجـرد تعبـيرات عـن مصالـح طبقيـة؛ إنهـا تعكـس الحاجـة الاجتماعيـة المسـترة لتبريـر الأشـياء كـما هي موجـودة، وتعكـس النزعـة الطبيعيـة لمـن ينتفعـون مـن الظلـم ليوضحـوا لمـاذا يجـب أن يسـتمر الظـرف الـذي يخلـق الظلـم بـلا تغيـير. إن المفكرين هـم دائـما خـدّام الحاكمـين.

نقد الدين

إن الحديـث عـن أشـياء مثـل الإيديلوجيـة والبنيـة الفوقيـة يُدخلنـا أخـيرا في منطقـة الديـن، حيـث لـن يدهشـنا رأي ماركـس الأسـاسي عـن الديـن عـلى ضـوء مـا نعرفـه الآن عنـه. وفي واقـع الأمـر فـإن أسـلوبه في الحديـث عـن الديـن لا ينطبـق إلا عـلى عـدد قليـل مـن المواضيـع، أذ أنـه حديـث تميّـز بالاقتضـاب والصراحـة الواضحـة. فهـو يقـول إن الديـنَ وهـمٌ صِرف. ومـا هـو أسـوأ مـن ذلـك أنـه وهـمٌ ذو عواقـب مؤذيـة أكيـدة. إنـه أكثـر الأمثلـة تطرفـا للإيديلوجيـة ولنظـام اعتقـادي غرضـه

الأساسي هو ببساطة أن يقدّم أسبابا — أو بالأحرى مبرِّرات — لإبقاء أوضاع المجتمع وفقا لما يشتهي الظالمون. وفي واقع الأمر فإن الدين خاضع في تشكيله للاقتصاد خضوعا تاما للدرجة التي تجعل النظر للقيمة الذاتية لأي من مبادئه أو معتقداته أمرا لا معنى له. وهذه المباديء تختلف بلا شك من دين لدين، ولكن وبما أن الدين إيديلوجي دائما فإن الشكل المحدّد الذي يتخذه في مجتمع ما يعتمد إلى حد كبير في نهاية المطاف على شيء واحد: شكل الحياة الاجتماعية كما تحدّدها القوى المادية التي تحكمه في المكان والزمان المعينين. ويؤكد ماركس أن الإيمان بإله أو آلهة ما هو إلا نتيجة ثانوية مؤسفة للصراع الطبقي، وهو شيء يجب ألا يُرفض فحسب، ولكن أن يُرفض بازدراء. ولا يوجد في واقع الأمر بين المفكرين الذين يتناولهم هذا الكتاب — ولا حتى فرويد — من يناقش الدين بنفس طريقة الاحتقار الساخر لماركس.

ولا شك أن العداء المستكنّ لهذا الموقف له جذور تعود لما هو أبعد من مجرد الاختلاف الفكري. لقد خطا وماركس خطواته الأولى في اتجاه رفضه الحادّ للدين إبَّان شبابه. ومنذ فترة مبكرة أعلن وبشكل قاطع أنه ملحد. ومن الصعب أن نعرف عما إن كانت الأسباب لهذا الموقف الأصلي اجتماعية أو فكرية أو شخصية بحتة أو خليط من هذه العوامل. ومن المحتمل أنه استاء من ضعف أبيه لاعتناقه المسيحية لمجرد إنقاذ عمله كمحامٍ، ومن المؤكد أنه لم يكن مرتاحا للتقاليد المسيحية المتشدّدة للمجتمع البروسي التي كثيرا ما تميّزت بالعداء للسامية. إلا أن رفضه المطلق للإيمان كان أعمق من رفضه للمسيحية. ففي مقدمة أطروحته للدكتوراة تبنّى شعار البطل الإغريقي بروميثيوس (Prometheus) القائل: "أكره كل الآلهة" وأضاف سببه لذلك قائلا لإنهم "لا يعترفون بوعي الإنسان لنفسه أنه أرفع الآلهة."[12]

وبالطبع فإن الرفض البسيط للدين شيء، إلا أن الدخول في حملة فكرية كاملة لتعرية زيفه شيء آخر مختلف. ولم يبدأ ماركس تطوير

رؤية تفسيرية للدين — أو ما يسمى "النقد المنهجي"[أ] — حتى عَقْد 1840 والذي كان، كما أشرنا، الفترة الحاسمة في تفكيره والوقت الذي قرأ فيه الكتابات الهامة للودفق فويرباخ (Ludwig Feuerbach) والذي كان على صلة وثيقة بالهيقليين الشباب في برلين. ولقد كان فويرباخ، كالآخرين، تابعا لهيقل في البداية إلا أنه غيّر مساره فيما بعد وأصبح ناقدا شديدا للمثالية. ولقد أحدث ضجة في عام 1841 عندما أصدر كتابه **جوهر المسيحية**[ب] الذي هاجم فيه الدين التقليدي. وبينما كانت المناقشات الحادّة حول هذا الكتاب لا تزال مستعرّة أذهل فويرباخ الرأي العام الألماني بعملين آخرين أطلق فيهما هجوما موازيا على نظام هيقل الذي لم يكن يقل عن الدين من حيث أنه كان شبه مقدس.[13] وكما كان متوقعا فقد أضحى فويرباخ بطلا معبودا للطلاب ذوي النزعة الجذرية في الجامعات الألمانية.

ورغم أن فويرباخ كتب باللغة الفلسفية الصعبة لزمنه والتي

(أ) استخدمنا هنا تعبير "النقد المنهجي" كمقابل للكلمة الإنجليزية critique. ورغم أن الكلمة ذات معنى متداخل مع كلمة "criticism" التي تقابل كلمة "نقد" المألوفة، إلا أن التعبير يتخذ عادة معنى اصطلاحيا يجعله يتمدّد بحكم مداه وأغراضه ومنهجه لنقد كل مظاهر الحياة الاجتماعية. ولقد تولّد عن هذا المفهوم مفهوم "النظرية النقدية" وهي "نظرية تُعنى بالنظر للافتراضات الاجتماعية-التاريخية لمجتمعها ووضع نظرية علمية ذات صلة وثيقة بالممارسة (بمعنى أن النظرية لابد أن ترتبط بالمغزى القياسي الأصيل، أي المصالح الاجتماعية الحقيقية)" انظر

"Kritische Theorie," in Alexander Ulfig, *Lexicon der philosophischen Begriffe* (Köln: Komet, 2003), p. 239.

(ب)

Das Wesen des Christentums, *The Essence of Christianity*.

تحدثت عن "الوعي" و"الاغتراب" إلا أن قضيته الأساسية لم تكن صعبة الفهم. فهو يقول إن كلا من هيقل واللاهوت المسيحي يرتكبان نفس الخطأ. فكلاهما يتحدثان عن كائن غريب — عن الله أو المطلق — بينما أن ما يتحدثان عنه حقيقةً هو الإنسانية ولا أكثر. فاللاهوتيون المسيحيون يلاحظون كل الصفات الشخصية التي نُعجب بها إعجابا شديدا — مُثلا كالخير والجمال والصدق والحكمة والحب والثبات وقوة الشخصية — ثم يشرعون في نزعها من مالكيها من البشر ويسقطونها على شاشة السماء حيث يقوم الناس بعبادتها — وقد اتخذت الآن شكلا منفصلا عنهم — ويعطونها اسم كائن غيبي اسمه الإله. ويفعل هيقل نفس الشيء. إنه يلاحظ أفكارا مجردة مثل الحرية والعقل والخير، ثم يشعر بأنه يتوجّب عليه أن "يجعلها موضوعية" بادعائه أنها في الواقع تعابير عن المطلق، أو عن روح غير متناهية من المفترض أن تعمل كمدير مسرح غير مرئي وراء كواليس العالم. إلا أن هذا أيضا خطأ. إن مفاهيم مثل "العقلانية" و"الحرية" لا تصف إلا مظاهر من حياتنا الإنسانية الطبيعية. وبذا فإن اللاهوت المسيحي والفلسفة الهيقلية كلاهما مسئولان عن "تغريب" وعينا. أنهما يأخذان ما هو إنساني في الحقيقة وينسبانه، بخطأ واضح، لكائن غريب اسمه المطلق أو ينسبانه للإله.

عندما قرأ ماركس حجج فويرباخ هذه وجد نفسه مقتنعا بها اقتناعا كاملا. وهي في الواقع كانت تعبيرا، بدرجة أعلى من التفصيل، عن الفكرة التي كان قد بدأ يتبناها. وأثنى على فويرباخ قائلا: "إنه القاهر الحقيقي لفلسفة هيقل القديمة" ووصف كتبه بأنها "الكتابات الوحيدة منذ هيقل ... التي تحوي ثورة نظرية حقيقية."[14] ولقد تابعه تقريبا حرفيا في كتابه **نحو نقد فلسفة الحق عند هيقل: مقدمة** والذي كتبه بعد عام من كتاب فويرباخ قائلا: "إن الإنسان، الذي نظر باحثا عن إنسان خارق في الواقع الخيالي للسماء ... لم يجد إلا انعكاس نفسه." ثم أضاف: "إن أساس النقد

اللاديني هو أن الإنسان يخلق الدين وأن الدين لا يخلق الإنسان.''[15]

ورغم قوة إقناع حجج فويرباخ إلا أن ماركس رأي مسألتين تجعلها أكثر قوة. أولا، إن تساءلنا لماذا يرفض البشر الإقرار بأنهم أصحاب الفضل فيما حققوه من إنجازات، وإذا تساءلنا لماذا يصرّون على وصف أنفسهم بأنهم آثمون تعيسون ويتجهون بدلا بكل حمدهم وتقديسهم للإله، نجد أن فويرباخ لا يقدّم لنا إجابة حقيقية وإنما مجرد تعميم خاوٍ. إنه يميل للقول في واقع الأمر أن هذا هو حال البشر، وأن الاغتراب طبيعة من طبائعهم — فنحن لا نسعد بأنفسنا ولكننا نسعد بالإله. هذا لم يرضِ ماركس، الذي أصرّ أن هناك إجابة حقيقية على سؤال الاغتراب وهي إجابة تقفز أمامنا في اللحظة التي ننظر فيها للأشياء من زاوية مادية واقتصادية.

يلاحظ ماركس أن ثمة موازاة بين النشاط الديني والنشاط الاجتماعي-الاقتصادي، إذ أن كلاهما يتّسم بالاغتراب. إن الدين يسلب صفاتنا — أو مُثُلنا الأخلاقية — من حياتنا الإنسانية الطبيعية ويعطيها، بشكل غير طبيعي، لكائن خيالي وغريب نسميه الإله. أما الاقتصاديات الرأسمالية فهي تسلب تعبيرا آخر لطبيعتنا البشرية هو عملنا المنتِج وتحوّله وبنفس الطريقة غير الطبيعية لشيء مادي، شيء يشتريه الآخرون ويبيعونه ويمتلكونه. ففي حالة نقوم بتسليم جزء من أنفسنا — أو فضائلنا وشعورنا بقيمتنا الذاتية — لكائن خيالي تماما، وفي الحالة الثانية فإننا نقوم، وبنفس الطوعية، بتسليم عملنا لمجرد نيل الأجور للحصول على أشياء أخرى يشتريها المال. وكما أن الدين يسلبنا من فضائلنا الإنسانية ويعطيها للإله، فإن الاقتصاد الرأسمالي يسلبنا من عملنا، من تعبيرنا الحقيقي عن أنفسنا، ويضعه، وقد أصبح مجرد سلعة، في يد من يستطيعون شراءه، أي الأغنياء. وليس الاجتماع المؤسي لهذين الأمرين من قبيل المصادفة. لابد أن نتذكّر أن الدين جزء من البنية الفوقية للمجتمع، بينما أن الواقع الاقتصادي يمثّل قاعدته. إن الاغتراب الذي نراه في الدين هو في واقع الأمر مجرد تعبير عن شقائنا الأصلي، والذي هو

دائما شقاء اقتصادي. إن الاغتراب السطحي الذي يظهر في الدين ما هو ببساطة إلا انعكاس كانعكاس المرآة للاغتراب الحقيقي المستتر للبشرية والذي هو اغتراب اقتصادي ومادي.

وعلى ضوء هذا فمن السهل أن نفهم سبب قوة الدين وجاذبيته الدائمة بالنسبة للكثيرين. إن الدين يتوجّه للحاجيات العاطفية لبشرية مغتربة وشقية بفعالية تتفوّق على أي شيء آخر في البنية الفوقية للمجتمع. ولقد عبّر ماركس عن ذلك في السطور الشهيرة التالية التي أصبحت بين كل ما كتبه من أكثر ما كره الناس أو استحسنوه اعتمادا على توجهاتهم:

إن الشقاء الديني هو في نفس الوقت تعبير عن الشقاء [الاقتصادي] الحقيقي وهو الاحتجاج ضد الشقاء الحقيقي. إن الدين هو آهة المخلوق المقهور، إنه قلب عالم لا قلب له، كما أنه روح وضع لا روح له. إنه أفيون الشعب.

إن إلغاء الدين بوصفه السعادة الوهمية للشعب مطلوب من أجل تحقيق سعادتهم الحقيقية. إن المطالبة بالتخلي عن الأوهام عن أوضاعه هي مطالبة بالتخلي عن أوضاع تحتاج لأوهام.[16]

ليس من الواضح عما أن كان ماركس يعرف الكثير عن استخدام الأفيون في زمانه، إلا أنه من المؤكد أنه كان يعرف أنه مادة مخدّرة ومسبِّبة للهلوسة، فهو يخفِّف الآلام حتى عندما يخلق الخيالات والأوهام. وبالنسبة لماركس فإن هذا بالضبط كان هو دور الدين في حياة الفقراء. فالدين يخفّف الآلام التي يعاني منها الناس في عالم مستغِلٍّ وقاسٍ بما يقدّمه لهم من وهم لعالم غيبي تزول فيه كل أشكال الحزن والأسى وتختفي كل أشكال القهر. هل الفقراء لا يملكون الجواهر؟ لا يهمّ، إن أبواب الجنة مرصّعة باللؤلؤ. هل لا يملك المقهورون مالا؟ أن شوارع الجنة مرصوفة بالذهب. هل يحسد الفقراءُ الأغنياء؟ إنهم يستطيعون أن يقرأوا قصة عيسى عن لعازر الفقير الذي مات وذهب إلى حضن إبراهيم بينما ذهبت روح الغني الذي تجاهله في حياته مباشرة للجحيم عندما مات. أن "تطير

بعيدا" في يوم من الأيام وتذهب لموطنك وتعيش مع الإله، كما تقول الأغنية الدينية الزنجية القديمة، هو أن تستمتع في الآخرة بسلوان وتعزية مستحقّة بجدارة عن كل عذابات هذه الحياة.

وفي نظر ماركس فإن ما يجعل الدين ضربا من التعزية الخبيثة والمؤذية هو هذا الانفصال عن الواقع وهذه القفزة لعالم خيالي. ففي نهاية المطاف، إن كانت الحقيقة أنه لا يوجد إله أو عام غيبي فإن الإيمان بالدين أمر لا يختلف عن إدمان المخدرات مثل الأفيون. إنه هروب خالص. والأسوأ أنه مدمّر بشكل كامل عندما نأتي لمسألة النضال ضد الاستغلال في هذا العالم. كيف يستطيع الفقراء توجيه طاقاتهم لتغيير ظروفهم إن كانوا راضين كل الرضا بفكرة الآخرة؟ كيف سيقومون بالتنظيم والتخطيط للهجوم ويبدأون ثورتهم إن كان أملهم في الجنة يجعلهم غير راغبين في تغيير حياتهم عدا "آهة الاحتجاج" التي تنطلق في الطقوس والشعائر؟ أن الدين يحوّل نظرهم لأعلى للإله بينما يجب أن يتجه للأسفل نحو الظلم الذي يعانون منه في واقعهم المادي الملموس.

وفيما يتعلّق بهذه النقطة تحديدا يقدّم ماركس إصلاحه الآخر لعمل فويرباخ إذ يرى أن مشكلته الأساسية أنه، مثل الكثير من المفكرين، يفضّل أن يحصر نفسه في حياة العقل فحسب؛ إنه مُعَلِّق سلبي على الوضع الإنساني. إنه يصيب عندما يلاحظ أن البشر مغتربون ولذا يتجهون للدين. إلا أن مجرد الملاحظة غير كافٍ. لابد من أيقاظ فويرباخ وباقي المفكرين إلى حقيقة أن غرض تحليل مشكلة الدين ليس مجرد إثارة موضوع جديد للنقاش وإنما الغرض هو إيجاد خطة فاعلة لحلّ المشكلة. أن هذا التركيز على **العمل**، بالمقارنة مع الاهتمامات النظرية الصرفة للكثير من المفكرين في زمنه (وزمننا) يمثّل نقطة حاسمة في برنامج ماركس الشيوعي. وقد عبّر عن ذلك في أطروحته الأخيرة ضمن "أطروحات حول فويرباخ" الشهيرة بقوله: "إن الفلاسفة قد فسّروا العالم فحسب بأشكال مختلفة، إلا أن المسألة هي تغييره."[17]

الهروب، إذن، هو الشيء الأساسي الذي يقدّمه الدين للمقهورين.

أما في حالة الذين ليسوا بمقهورين، أولئك المحظوظين بسيطرتهم على وسائل الإنتاج، فإن الدين يقدّم ما أفضل بكثير. إن الدين يوفّر لهم الإيديلوجية أو نظام الأفكار الذي يستطيعون استدعاءه لتذكير الفقراء أن كل الترتيبات الاجتماعية يجب أن تبقى كما هي. إن إرادة الإله هي أن يبقى الأغنياء المالكون والفقراء الكادحون حيث هم إذ أن ذلك هو مكانهم الطبيعي بالضبط. إن دور الدين في التاريخ كان تقديم المبررات الإلهية لاستمرار الأوضاع كما هي واستمرار الحياة كما نجدها. ولقد أكّد ماركس أن المبادىء الاجتماعية للمسيحية:

> برّرت الرِّق في الفترة القديمة ومجّدت نظام القنانة في العصور الوسطى وتعرف في نفس الوقت إن استدعى الأمر كيف تدافع عن قهر البروليتاريا رغم تظاهرها بالإشفاق.
>
> إن المبادىء الاجتماعية للمسيحية تدعو لضرورة وجود طبقة حاكمة وطبقة مقهورة وكل ما تستطيع تقديمه للطبقة الأخيرة هو أمنيات الورع والتقوى بأن تحسن لها الطبقة الأولى ...
>
> إن المبادىء الاجتماعية للمسيحية تعلن أن كل الممارسات الدنيئة للقاهرين ضد المقهورين ما هي إلا عقوبات عادلة على الخطيئة الأولى وخطايا أخرى أو ابتلاءات يوقعها الرب بسابق حكمته اللامتناهية على من يريد خلاصهم.
>
> إن المبادىء الاجتماعية للمسيحية تدعو للجبن واحتقار النفس والحطّ من قدرها والاستسلام والخنوع.[18]

إن حكم ماركس على الدين ليس بحكم متردّد كما تدلّ هذه الكلمات اللاذعة بوضوح. فهو يرى أن الإيمان بإله وخلاص سماوي ليس مجرد وهم، ولكنه وهم يشلّ ويسجن. إنه يشلّ العمال بامتصاص دوافعهم وتحويلها إلى خيالات وهي نفس ودوافع الغضب والإحباط التي يحتاجون لها لينظّموا ثورتهم. إن توقعات ما سينالونه في السماء يجعلهم راضين بأوضاعهم في الأرض. والدين في نفس الوقت يسجن، إنه يدعم القهر بتقديم نظام عقائدي يعلن

أن الفقر والشقاء واقع حياتي لابد أن يقبله الإنسان العادي ويتصالح معه.

إلا أنه لابد من التنويه أنه ورغم قوة كلمات وأحكام ماركس الأصلية حول هذه المسائل، إلا أن الماركسية تتسم بتنوع في مبادئها شبيه بما نجده في نظام اقتصادي عريض مثل الرأسمالية أو دين مثل المسيحية. فقد رأى إنقلز، مثلا، وفيما بعد المؤرخ الماركسي المتأخر كارل كاوتسكي (Karl Kautsky) في كتابه **أسس المسيحية** (1908) (*Foundations of Christianity*) أنه من الممكن النظر لصعود المسيحية في العالم القديم على مستوى معين كتعبير عن احتجاج بروليتاري ثوري ضد قاهريهم من الرومانيين ذوي الامتياز. وفي العقود الأخيرة من القرن الماضي لجأ اللاهوتيون في أمريكا اللاتينية لمفاهيم وتحليلات ماركسية لتأطير حركة احتجاج قوية ضد الظلم الاقتصادي وتعرف "بلاهوت التحرير".

رغم ظهور بعض أشكال الماركسية المتعاطفة مع الدين إلا أنه من المستبعد أن ماركس نفسه كان سيعيرها أي اهتمام. إنه كان سيستغرب لماذا يحاول أي شخص الدخول في محاولة لإنقاذ الدين إذ أن حكمه الأخير يصرِف النظر عن الدين ويزدريه. ورغم غضبه إلا أن الملاحظ أنه لا يحاول أن يجعل الدين العدو الأكبر للشيوعية كما فعل المتدينون، بالمقابل، بالشيوعية. ويعود هذا لأنه كان يرى أن الدين، رغم شروره، لا يهمّ في واقع الأمر كثيرا. فرغم أنه يعين القاهرين إلا أنه ليست هناك حاجة لشن حروب مهووسة ضده وذلك لأنه ببساطة ليس بهذه الأهمية. إنه مجرد عَرَض لمرض وليس المرض نفسه. إنه ينتمي للبنية الفوقية للمجتمع وليس للقاعدة، والقاعدة هي ميدان المعركة الحقيقي للمقهورين. ولقد عبّر ماركس عن محنتهم بجملة من جمله المعكوسة التي تميّز أسلوبه قائلا: "إن المطالبة بالتخلي عن أوهامهم عن أوضاعهم هي مطالبة بالتخلي عن أوضاع تحتاج لأوهام."[19]

وهو واثق كل الثقة أن الهجوم على هذه الأوضاع سينجح عندما

يحين الوقت. وعندما يحدث ذلك فإن الدين، مثله مثل الدولة وكل شيء آخر في البنية الفوقية، "سيتلاشى" تلقائيا.

تحليل

كان لتفسير ماركس للدين أثر كبير في القرن العشرين ويعود هذا جزئيا لطبيعة تفسيره والذي لم يكن مجرد نظرية أكاديمية معزولة بل ارتبط بنظرية للنشاط السياسي كان يعتنقها حتى وقت قريب ما يقارب ثلث العالم المعاصر. ولم يشمل ذلك بلادا كبيرة مثل الاتحاد السوفيتي والصين فحسب وإنما شمل أيضا بلادا صغيرة كثيرة. وكانت الماركسية ونقدها الصارم للدين هي فلسفة الحياة الوحيدة التي عرفها عدد لا يحصى من الذين وُلدوا في هذه الثقافات. وبسبب هذا النجاح السياسي جزئيا كان للماركسية بالطبع أثرها الكبير المقابل على الحياة الفكرية الحديثة. ولقد لعب المفكرون والمنظِّرون الماركسيون خلال أغلب القرن العشرين دورا قياديا تقريبا في كل حقول الدراسات الحديثة باستثناء العلوم الطبيعية. ولقد اقتنع عدد من المثقفين الجادين قبل أربعين عاما أن الشيوعية قد انسابت في مجرى تيار التاريخ الذي لا يرجع للوراء، وكان انتصارها النهائي في نظرهم مضمونا. إلا أن التجربة الشيوعية العالمية انهارت انهيارا شبه كامل في نهاية عقد الثمانينيات المذهل. وكانت نتيجة ذلك غير المستغربة أن إيديلوجية الشيوعية — بما في ذلك رأيها في الدين — قد فقدت في اللحظة الراهنة اعتبارها في كل العالم تقريبا. إلا أن كل ذلك ما كان سيزعج ماركس نفسه كما سنتصور لأن انتصار الرأسمالية اليوم حسب نظرته الجدلية للتاريخ من الممكن أن يقرأ كمقدمة لانهيارها القادم وسط الثورة البروليتارية العظيمة في مستقبل بعيد. ومع ذلك فإن القبول المتحمس الأعمى الذي لازم عقود تألّق الماركسية قد حلّ محله رفض قوي مماثل في الوقت الحاضر.

وبين هذين الموقفين المتطرفين من الصعب وزن المسائل وزنا موضوعيا بشأن ماركس أو نظرته للدين.[20] ولعل أفضل ما يستطيع

المرء أن يفعله، على أقل تقدير في البداية، هو إزاحة مسألة المدح أو القدح جانبا والتركيز ببساطة على تناول وصفي. وفيما يتعلّق بذلك فإن ثمة عنصرين على الأقل في نظرية ماركس يميِّزانها عن النظريات الأخرى يستحقان اهتمامنا: (1) خطته للتفسير الوظيفي، والتي تؤدي لاختزاليتها الخاصة المتميّزة، و(2) تأكيده على الروابط الوثيقة التي تربط الدين بالاقتصاد.

1. التفسير الوظيفي والاختزالية

رغم أن ماركس بدأ يكتب قبل أكثر من نصف قرن من فرويد ودوركايم إلا أن مدخله العام للدين شبيه في الشكل بالتفسير الوظيفي الذي رأيناه في نظرياتهما. إن ما يهمه ليس هو محتوى المعتقدات الدينية — ليس ما يقوله الناس عما هو صحيح بشأن الإله أو السماء أو الكتاب المقدّس أو أي كتاب مقدّس أو كائن إلهي — وإنما الدور الذي تلعبه هذه المعتقدات في الصراع الاجتماعي. وهو يتفق مع تايلر وفريزر أن المعتقدات الدينية الأساسية هي بالطبع غيبيات لا معنى لها. إلا أنه يتفق مع فرويد ودوركايم أنه لابد في نفس الوقت من تفسير الأسباب التي تجعل الناس يتمسّكون بها. وهو يؤكّد، مثلهما، أننا لا نعثر على مفتاح الدين إلا عندما نكتشف ما الذي تفعله معتقداته على المستوى الاجتماعي أو النفسي أو كليهما. وتركيز ماركس على المجتمع يجعل نظرته على مستوى معين أقرب لنظرة دوركايم منه لفرويد، إذ أن فرويد، كما رأينا، يركّز أساسا على الفرد وليس على الجماعة. واعتمادا على هذه النظرة فإن الاحتياجات العصابية لشخصية الفرد هي السبب الأساسي للاعتقاد. ولكن ورغم ذلك فإن الفرق ليس بحادّ لأن نظرية فرويد لها أيضا جوانبها الاجتماعية حيث تتشكّل شخصية الفرد بتأثيرات الأسرة والمجتمع.

ونجد في نفس الوقت أن ماركس وفرويد قريبان من بعضهما البعض — وبعيدان عن دوركايم — في جانب آخر من المسألة. فبما أن الدين في نظر دوركايم هو ببساطة عبادة المجتمع بمعنى حقيقي

فأنه يرى أنه من المستحيل أن نتصوّر الحياة الإنسانية الاجتماعية من غير مجموعة من الطقوس الدينية أو ما يماثلها مماثلة قريبة. أما ماركس وفرويد فهما، بالمقابل، لا يؤمنان بمثل هذا الشيء. فكلاهما يرى أن الدين يعبّر عن حاجة زائفة للأمن الفردي وهما على استعداد كامل للتنبؤ باختفاء الدين عندما نكتشف ونزيل ما يسبّب أوهامه. ففرويد يرى أن حال البشر سيكون أفضل بكثير من غير الأوهام العصابية للدين إلا أنه يدرك أن الكثيرين سيظلون على تعلّقهم بها. ويذهب ماركس أبعد من ذلك. إنه يرى أن حال البشر لن يصبح أفضل إلا عندما يتخلّصون من أوهام الدين — أي، حتى تزيل الثورة واقع الاستغلال والشقاء الذي خلق الدين في المقام الأول.

ونرى من هذه المقارنة أن تفسير ماركس ليس بتفسير وظيفي فحسب وإنما هو أيضا تفسير اختزالي في غاية الاختزال. ونزعته في تفكيره دائما هي أن يصف الدين كأثر، كتعبير، كعَرَض لشيء أكثر واقعية ومادية يكمن تحته. وحتى عندما يتحدث أحيانا عن الأفكار الدينية كأفكار ذات درجة من الاستقلال فإن تركيزه الغالب يكون دائما على الاتجاه الآخر. وتتطابق خطته مع خطة فرويد ودوركايم، إذ أنه يبحث دائما تحت سطح المعتقدات والطقوس الدينية عما يكشف الأسباب الخفية لهذه الأشياء والتي يمكن اكتشافها في شيء آخر. وهذا الشيء بالنسبة لفرويد هو حوجة عصابية نفسية، وبالنسبة لدوركايم هو المجتمع، أما بالنسبة لماركس فإنها حقيقة تكمن وراء هاتين الحقيقتين — إنها وقائع الصراع الطبقي والاغتراب.

2. الاقتصاد والدين

بصرف النظر عن حكمنا على اختزالية ماركس فإن ثمة شيء أصبح غير قابل للنقاش. إن تركيزه على الحقائق الاقتصادية قد جعل اليوم فهم الحياة الدينية في أي مكان أمرا مستحيلا من غير أن نبحث علاقاتها الوثيقة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي. ففي القرن الذي مرّ

منذ وفاة ماركس استطاع تلاميذه أن يفتحوا أبصارنا ويشحذوا أفهامنا لإدراك العلاقات بين الأبعاد الروحية والمادية في الحياة. لقد استطاعوا إلقاء أضواء جديدة كاشفة على الصلات بين الحاجيات الاقتصادية والطبقات الاجتماعية والمعتقدات الدينية، خاصة في حالة أحداث تاريخية محورية مثل حركة الإصلاح البروتستانتي، والحرب الأهلية الإنجليزية، والثورة الفرنسية، وانقلابات اجتماعية شبيهة في أزمان وأماكن أخرى. وعلاوة على ذلك فقد أنتجوا دراسات مثيرة عن الصلات بين الدين ومسائل مثل الإمبريالية الحديثة والاستعمار والرِّق. ومن هذه الناحية، وبصرف النظر عما يحدث للأنظمة الماركسية السياسية، فإن نظرة ماركس المادية الاقتصادية ستبقي بلا شك وتساهم بثمراتها حيثما عالج المنظّرون دور الدين في الأمور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

نقد

إن اختزالية ماركس الاقتصادية تقدّم لنا منظورا غنيا يعيننا على فهم الروابط التي تربط الدين بالحياة الاجتماعية الاقتصادية. إلا أن المنظور لا يعني الاقتناع. وبقدرما يقدّم لنا ماركس نظرية عن الدين، فإلى أي مدى هي مقنعة؟ إن هذا السؤال سؤال كبير بصورة خاصة في هذه الحالة لأنه يكاد يكون من المستحيل أن نفصل حكم ماركس على الدين عن الجوانب الأخرى لفكره. وهذا أمر رأيناه أيضا إلى حدّ في حالة فرويد والذي تستند خلاصاته عن الدين استنادا قويا على أقواله عن علم النفس. وعلى نفس المنوال فمن الصعب تقييم نظرية ماركس عن الدين من غير أن نحكم في نفس الوقت على ما يقوله عن الاقتصاد والسياسة والمجتمع. وهكذا سنبدأ فيما يلي ببعض التعليقات النقدية عن دور الدين كما يراه ماركس ثم نتحرّك بعد ذلك لبعض الخطوط العريضة عن فكره بشأن الطبيعة والتاريخ والسعي الاجتماعي للبشر.

1. المسيحية والدين

إذا ركّزنا تحديدا على نظرية الدين كما شُرحت أعلاه فإن ثمة مجالين

إشكاليين في الفكر الماركسي سيحتاجان لاهتمام خاص. أولا، إن ما يقدّمه ماركس لا يتعلق بالدين عامة ولكنه تحليل للمسيحية — وللأديان الشبيهة التي تؤكّد على الإيمان بالإله والآخرة. ولقد وقع هذا جزئيا بتأثير هيقل الذي رأى أن المسيحية هي أرقي شكل للتديّن وأحسّ بأن كل ما يقوله عن المسيحية ينطبق تلقائيا على الأديان "الأقل". ولقد تابع فيورباخ هذا الموقف، وتابع ماركس، كما رأينا، تحليلَ فيورباخ مقتربا منه اقترابا شديدا. إلا أن النقطة الهامة أن التركيز الأساسي لفكر ماركس لم يكن الحضارة العالمية بقدرما كان ثقافة واقتصاد أوربا الغربية، والتي تمثّل بالطبع الموطن التاريخي للمسيحية.

كان ماركس يفكّر أساسا في المسيحية عندما فسّر الدين باعتباره هروب الفقراء الشبيه بالأفيون من الشقاء الاقتصادي والقهر. نستطيع، بالطبع، أن نتصوّر تفسيرا ماركسيا شبيها لمبدأ التقمّص (الولادة الثانية) في الهندوسية مثلا والذي يقدّم أيضا أملا للناس في حياة أخرى أفضل، أو تعاليم بعض البوذيين الذين يؤكدون على الفرح الملازم لمجرد العدم بإزاء شقاء العالم الحاضر والحياة.[21] إلا أن أطروحة ماركس لا يمكن تطبيقها تطبيقا جيدا على بعض الأديان البُدائية القبَلية والتي لا يوجد فيها مبدأ مفهوم عن حياة أخرى، أو على أديان اليونان وروما القديمتين والتي قدّمت أملا في حياة أخرى ولكن بشروط على عكس شروط ماركس: حياة خالدة للعظماء والأقوياء ومجرد وجود كوجود الظلّ لبسطاء الناس. وعلاوة على ذلك وحسب ماركس فإن ظاهرة الاغتراب — والتي تخلق الدين — ظهرت بعد ظهور تقسيم العمل والمِلْكِيّة الخاصة في المجتمعات البشرية. ويمكننا أن نستخلص من ذلك أنه كان هناك زمن في التاريخ البشري قبل كل هذه الأشياء عندما لم تكن للبشر حاجة للدين وعندما لم يكن لهم، في واقع الأمر، دين. ولكن وبينما أنه من المحتمل أن هذا كان صحيحا في زمن بعيد قبل التاريخ، فإنه لا يوجد دليل تاريخي يسند هذه الفكرة. كما أنه لا يوجد دليل على

ذلك توفّره الجماعات القبَلية الحديثة، والتي كثيرا ما تقترب أشكال حياتها اقترابا شديدا من فكرة ماركس عن الشيوعية الأصلية، يدلّ على أنهم بلا دين أو أنهم يكشفون عن ميل أقل للدين من ميل الآخرين.

2. الدين والاختزال والبنية الفوقية

إن الدين في رأي ماركس، سواء كان المسيحية أو غيرها، عبارة عن إيديلوجية. إنه لا يختلف عن الدولة والفنون والخطاب الأخلاقي ومحاولات فكرية أخرى في أنه ينتمي للبنية الفوقية للمجتمع وأنه يعتمد اعتمادا أساسيا على القاعدة الاقتصادية. وهكذا فعندما يكون هناك تغيير في الحياة الاقتصادية فإن ذلك يستتبع تغييرا في الدين. إلا أن مشكلة هذا الموقف بهذه الصورة أن ماركس يشرحه بطريقة في غاية الصعوبة. إنه يصرّ أن بحثه ذا طبيعة علمية صارمة إلا أنه عندما يختزل الدين للاقتصاد والصراع الطبقي فإنه يفعل ذلك بشكل في غاية العمومية والتباين مما يجعل من الصعب اختبار نظرياته بطريقة علمية منهجية. مثلا، ربما نتفق مع ماركس أن صعود الرأسمالية في نهاية القرون الوسطى قد أحدث تحوّلا من الكاثوليكية للبروتستانتية. ولكن ماذا عن بعض التغيرات المحدّدة الصغيرة؟ هل تتغيّر البنية الدينية الفوقية بتلازم معها أيضا؟ وعندما نجد في بعض الأماكن دليلا مبكرا على الرأسمالية، في فترة القرون الوسطى مثلا، فلماذا لا توجد أيضا تطورات شبيهة بالبروتستانتية في البنية الفوقية الاجتماعية لتعكس ذلك التغيّر؟ ولماذا نجد هذا النظام الاقتصادي البرجوازي الجديد في بعض المدن والأقطار التي لم تصبح بروتستانتية؟ ولقد تحركت دول مدينية إيطالية طوال الفترة المتأخرة للقرون الوسطى في اتجاه الرأسمالية، إلا أنها لم تتخلَ عن الكاثوليكية — لماذا؟ وعلاوة على ذلك، وحتى في تلك البلاد التي ظهرت فيها البروتستانتية، هل نستطيع أن نجزم أن الاقتصاد هو الذي غيّر الدين؟ أليس من الممكن أن الدين الجديد هو الذي غيّر الاقتصاد في الواقع؟ إن هذا هو بالضبط ما عبّر عنه عالم الاجتماع

الألماني ماكس فيبر (Max Weber) في الحجة الجاذبة التي صاغها بعد عقدين من وفاة ماركس. وحسب هذه الحجة وعلى أقل تقدير فإن الروابط التاريخية التي يفترضها ماركس ليست واضحة أو مؤكّدة. وعلاوة على ذلك يوجد أيضا خارج مجال الدين عدد لا يحصى من الحالات حيث نجد أن أفكارا من مجالات الفن والأدب والأخلاق بالإضافة للسياسة والقانون لعبت دورا هاما في تغيير الاقتصاد أو تشكيله وليس العكس كما ذهب ماركس. وفي واقع الأمر فإن صياغة المسألة في مجموعها، حيث نجد في هذه التفاعلات الثقافية المعقّدة عنصرا واحدا — الاقتصاد — هو دائما السبب بينما باقي العناصر مجرد نتائج، صياغة في غاية التبسيطية. إن الدين يتداخل مع المجتمع كجزء من شبكة معقّدة من الأسباب والنتائج تؤثّر على بعضها البعض تأثيرا معقّدا. إن اعتقاد ماركس أن الاقتصاد هو دائما العامل الفاعل في هذه العمليات وأن الإيديلوجيات لا تعدو أن تكون إلا مجرد تعبير عنه يؤدي لموقف لا ينسجم بسهولة مع براهين الثقافة أو الاقتصاد كما تطورت حتى في الحضارة الغربية التي يعرفها ماركس، دع عنك مسارات التطور التي تبعتها مجتمعات أخرى.

3. النظرية السياسية الماركسية: تناقض

إن قوة النظرية تكمن في افتراضاتها. وبما أن الفكر الماركسي يختزل الدين للاقتصاد فإننا لا نستطيع أن نهمل النظرية العامة للاقتصاد والاجتماع التي يستند عليها، ولابد من التعرّض لها على الأقل بإيجاز. وهذه المهمة، بالتأكيد، ليست باليسيرة. فهناك حاجة لمكتبات بأكملها في البلاد الشيوعية وغير الشيوعية لتحوي كل الكتب عن تفسيرات ونقد ماركس والماركسية بتبايناتها العديدة. إلا أن ما نستطيع أن نفعله على الأقل هو أن نشير لصعوبتين مركزيتين تتصلان اتصالا وثيقا بمسألة الدين وتشكلان على ما يبدو جزءا من طبيعة الماركسية وبنيتها. وهاتان ليستا مجرد تهم يلقيها الأعداء السياسيون، ولكنهما عجزان أصيلان يعترف الماركسيون أنفسهم، في لحظات الصدق، أنه لابد من التغلب عليهما.

أما الأولى فإنها أساسا مشكلة اجتماعية وسياسية وحتى نراها لا بد أن نتذكّر أن ماركس لا يقدّم نظامه كنظرية فحسب ولكن كمسار للعمل الحقيقي. والطبقة العاملة — البروليتاريا — هي القوة الفاعلة في الثورة؛ إنها المجموعة الاجتماعية التي لابد أن يدفعها يأسها من شقائها الشامل لتهبّ يوما لتدمّر الرأسمالية البرجوازية الرأسمالية. وزعماؤها، سواء كانوا أعضاء الحزب الشيوعي أو نافذين ثوريين يعملون باستقلال أو ممثلين منتخبين، يمثّلون المصلحة المتّحدة والمنسجمة "للشعب" بأكمله، وهم وحدهم الذين يتحدثون ويتصرفون بلسان الثورة. وعلاوة على ذلك ولأنه ليست هناك إلا "إرادة جماعية" واحدة للشعب فليس من الممكن الاختلاف على الأغراض. ورغم أن الحزب السياسي منتخب، إلا أنه يظلّ الحزب الوحيد. ورغم أن الفنانين والعلماء والمثقفين يقومون بأعمالهم إلا أنهم لا يستمتعون بشيء مثل "الحرية الفردية"، لأن الغرض من أي من هذه النشاطات هو خدمة إرادة البروليتاريا. ورغم أن الأسر موجودة إلا أن الآباء يدركون أيضا أن أبناءهم ينتمون في نهاية الأمر للدولة. وبالطبع فإن الدين لا مكان له لأنه يمتصّ الطاقات الثورية ويطالب بولاء نهائي يجب ألا يذهب إلا لقضية الثورة.

إن كانت هذه صورة منصفة لبرنامج ماركس الثوري الاجتماعي فمن الصعب إذن أن نرى كيف من الممكن أن يحقّق الوصول لمجتمع لاطبقي ومنسجم انسجاما كاملا. إن ما يبدو هو أن ماركس يفترض أن العمال بملايينهم ستكون لهم وجهة نظر **واحدة** بإزاء كل قضية اجتماعية — وهو موقف يحدّده تحديدا تاما بؤس وضعهم بوصفهم الطبقة المقهورة. ولكن لماذا يكون الأمر كذلك؟ فعندما بدأت الحرب العالمية الأولى توقّع بعض القادة الشيوعيين أن الطبقة البروليتارية في كل بلد من بلدان أوربا المشاركة سيرفضون في الواقع أن يحاربوا أبناء طبقتهم في بلاد العدو. إلا أن هذا لم يحدث، فقد اكتشف العمال الفرنسيون والألمان والبريطانيون أن صلات اللغة والقومية والثقافة أقوى من أي ولاء طبقي عابر للحدود القومية.

والصعوبة الثانية أخطر. إن ما تفترضه النظرية الماركسية هو أن مجموعة أصغر — نخبة منتخبة أو غير منتخبة — ستتخذ في واقع الأمر القرارات الهامة باسم العمال، ولكن على ما يبدو من غير أي مؤسسة في المجتمع تملك حق النظر في هذه الدعوى أو مساءلتها. فإن كنت رئيسا لحزب شيوعي وقلت: "يجب أن تموتوا لأن قضية الثورة تتطلب ذلك"، فإن السؤال الذي ليس لأي شخص — أي فنان أو لاهوتي أو سياسي معارض أو مواطن عادي — حقّ مشروع في طرحه عليَّ هو: "من أنت حتى تتحدث باسم قضية الثورة؟" وبما أنني أؤمن بأنني أتحدث باسم الحزب فإن مجرد مساءلة هذا الشخص لي تعني أنه أو أنها عدو للثورة، ويجب أن أجيب على مثل هذا السؤال المتحدي ليس بإجابة أو حجة مقنعة وإنما بالقوة. ولقد كانت النتيجة العملية لهذا الوضع المستحيل، والذي تولّد تقريبا في كل دولة شيوعية حديثة، هو ذلك التحوّل المظلم الذي أدّى لحكم حزبي أو ديكتاتوري مطلق ولاستعداد لتدمير حقوق الإنسان الأساسية. ولِمَ لا؟ إن ماركس نفسه لم تقنعه دعوات حقوق الإنسان لأنها، كما أشار في حالة الثورة الفرنسية، مجرد قيم برجوازية — مُثُل فرضتها الطبقة الوسطى على الجميع، وهي المجموعة التي تمسك بمقاليد السلطة في البلاد الغربية الحديثة. ولقد حكم سادة آخرون في عصور أخرى، إلا أن ما ظل ثابتا هو أن السلطة و"قوة" الثروة هي التي تحدّد "الحق" الأخلاقي. ولكن المفارقة أن هذه النظرة الجذرية والمتسعة الحدود للحقوق الأخلاقية باعتبارها نسبية لها نتائج وخيمة على ذات العمال الذين من المفترض أن يكون ماركس منحازا لمصالحهم. فبما أن هذه النظرة لا تفرض قيودا أخلاقية مستقلة على أولئك الذين أمسكوا بالسلطة باسم الثورة ويتحدثون نيابة عنها فإنها تترك الأفراد العاديين عرضة للمعاملة الغليظة القاسية كما كان الحال في الماضي، وإن كان ذلك يتمّ الآن تحت اللواء الجديد للثورة ورفاهيتهم (المستقبلية). وكل هذا مثار انزعاج. إن ما يبدو هو أن النظرية الاجتماعية الماركسية تحمل تناقضا في قلبها، وهو تناقض وصفته بصيرة بعض النقاد بأنه مشكلة "ديمقراطية شمولية".[22]

4. النظرية الاقتصادية الماركسية: تناقض

قضى ماركس الجزء الأخير من حياته يكتب عن الاقتصاد في المجلدات العديدة لكتابه **رأس المال** وكتبه الأخرى. ولقد نظر لذلك كعمل في غاية الأهمية وذلك أنه يمدّه بالأساس الصُّلب لحقائق ونظرية الاقتصاد المتعلقة بمبادئه عن الصراع الطبقي واستغلال العمال. وكما رأينا، فإنه يقول في **رأس المال** إن العمل الإنساني هو وحده الذي يصنع القيمة الحقيقية للمنتوجات وأن الرأسماليين يستغلون عندما يدفعون للعمال ما يسدّ رَمَقَهم ثم يقومون "بسرقة" ما يتبقّى من فائض القيمة في المنتوجات التي أنتجها العمال. وفي نظر المنظّرين الماركسيين فإن هذا التحليل يبدو صحيحا في أساسياته. إلا أن ثمة منظّرين آخرين شكّوا في ذلك.

فبعد نحو عَقْد عَقِب وفاة ماركس كتب الاقتصادي النمساوي أويقن بوم بافرك (Eugen Böhm-Bawerk) معلنا أنه اكتشف في **رأس المال** ما اعتبره "تناقضا ضخما" بين نظرياته عن القيمة وحقائق الحياة الرأسمالية كما تبدو أمام أعيننا.[23] وكانت حجته ببساطة كالآتي: إن نظرية ماركس عن القيمة هي نظرية قيمة عمل، فالعمال فقط (وليس الآلات) هم الذين يخلقون القيمة التي تدخل منتجاتهم. وإن كان الأمر كذلك فإن الصناعات التي تحتاج لعمل مكثّف ستخلق دائما قيمة أكثر (أي أرباحا أكثر) من الصناعات الأخرى، وستوفّر فائض قيمة أكبر للمالك ليسرقه. إلا أن حقائق الواقع الرأسمالي توضّح أن معدّلات العائد على الاستثمار — أي الربح — هي عادة نفس المعدّلات بصرف النظر عن الصناعات التي ننظر لها. ليس هناك فرق بين مصنع به عدد قليل من العمال يديرون آلات كثيرة أو عدد كبير من العمال يديرون آلات قليلة؛ إن هامش الربح يظل ثابتا في الأساس. ولقد أدرك ماركس نفسه هذه المشكلة في نهاية المجلّد الأول من **رأس المال** ووعد بحلّ لاحق لها. إلا أن اعتلال صحته منعه من معالجة المسألة معالجة كاملة رغم أنه فعل ما استطاع فعله وابتعد في واقع الأمر في أعماله الأخيرة عن

فكرة أن كمية العمل البشري في المنتوجات هي كل ما يعرّف القيمة. ولكن ورغم ذلك فإن نظرية العمل هذه للقيمة، حسبما لاحظ بوم بافرك، نظرية حاسمة بالنسبة لنظرية ماركس اللاحقة وذات الصلة عن فائض القيمة، إذ لا يمكن التخلي عن إحداهما من غير التخلي عن الأخرى. غير أن نظرية فائض القيمة هي المحور الذي تدور حوله دعوى ماركس المركزية عن استغلال العمال. ومن غير هذه النظرية فإن شكواه الأخلاقية أساسا ضد الرأسمالية ستنهار، مما سيجرّ لمشاكل لكل ما ينتج عنها. ولكن إن كان لابد من التخلي عن نظريات ماركس عن القيمة (ويبدو أنه لا بد من ذلك) فمن الصعب أن نرى ما سيبقى من باقي إطار النظرية الاقتصادية الماركسية. فمبدأ الاستغلال، وأطروحة الصراع الطبقي، ودعاوى الأساس والبنية الفوقية، ومن المؤكد أيضا نظرية الدين باعتباره عَرَضا فظيعا وكئيبا للاغتراب — كل هذه ستصبح أمورا يصعب الدفاع عنها ويصبح تطبيقها أشبه بالمستحيل. فإن كان بوم بافرك على حقّ فمن الصعب أن نهمل التناقض الضخم الذي يلاحظه ونعتبره مجرد قضية جانبية. بل وعلى العكس، فإن نقده يشير لمشهد قطع دُومينو تتساقط واحدة بعد الأخرى وبتسارع حال اهتزاز الطاولة التي تقف عليها اهتزازا غير متوقع. ولقد جَهَد الماركسيون اللاحقون لنقض هذا النقد لماركس أو مراجعته إلا أنهم لم يحققوا نجاحا ملموسا.

وهكذا ننهي لقاءنا مع ماركس في مكان بعيد كل البعد عن الدين — في تفاصيل النظرية الاقتصادية. إلا أن أي مسافة ندّعي رؤيتها بين المجالين هي في الغالب، حسب النظرة المادية، مسألة ظاهر وليس حقيقة. أن ماركس في واقع الأمر على يقين من العلاقة بينهما. وهو يعلن بثقة أن المدخل للدين هو الاقتصاد. وهو يتتّبع ما يراه طريقا واضحا ومباشرا من الاعتقاد الديني للاغتراب والاستغلال للصراع الطبقي ومن هناك لمصدر شرّ المِلْكِية الخاصة وشرّ سرقة فائض القيمة. ويجب ألا نُصاب بالاستغراب إن كشف

هـذا الطريـق التفسـيري انثنـاءات والتـواءات شـبيهة بتلـك التـي تابعهـا دوركايـم وفرويـد. فماركـس كان مثلهـما في أنـه التـزم طريقـا اختزاليـا رغـم أنـه في حالتـه ينتهـي لنقطـة وصـول مختلفـة — للـصراع الطبقـي والاغـتراب الاقتصـادي بـدلا مـن احتياجـات المجتمـع أو الشـخصية العصابيـة. ولقـد كان لهـذه النظريـات الاختزاليـة الطموحـة الثلاثـة، سـواء أخذنـا كل واحـدة منهـا عـلى حـدة أو أخذناهـا معـا، أثرهـا الضخـم عـلى الفكـر الحديـث.[24] ويمكننـا القـول إن امتـداد تأثيرهـا وصـل ذِرْوَتَـه بـين مفـسري الأديـان في عِقْـدَي سـتينيات وسـبعينيات القـرن العشريـن وهـو تأثـير لم يختـفِ حتـي اليـوم.

الهوامش

(*) هذه ترجمة للفصل الرابع من الطبعة الثانية لكتاب

Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2006)

ترجمة محمد محمود.

.1

Friedrich Engels, "Speech at the Graveside of Karl Marx," in *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works*, tr. and ed. Marx-Engels-Lenin Institute, 2 vols. (Moscow, 1951), 2:153.

2. نُشر **رأس المال**، كتاب ماركس الأساسي في النظرية الاقتصادية عام 1867 بوصفه الجزء الأول من ثلاثة أجزاء سيقوم بطبعها ناشر في هامبورج، وقد طُبعت 1000 نسخة من الطبعة الأولى. وكان ماركس قد كتب أغلب الجزء الثالث وجزءا كبيرا من الجزء الثاني قبل ظهور الجزء الأول. ولقد استمر في مراجعة هذين الجزئين بعد عام 1867 ولكنه لم يكملهما.

3. حول تقييم لماركس من المنظور المديد لقرن من الزمان بعد وفاته انظر

Betty Matthews, ed. *Marx: A Hundred Years On* (London: Lawrence & Wishart, 1983);

وحول التقييم النقدي المتغيّر لنظامه انظر

Paul Thomas, "Critical Reception: Marx Then and Now," in Terrell Carver, ed., *The Cambridge Companion to Marx* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1991), pp. 23-54.

4. هناك بالطبع دراسات عديدة عن سيرة ماركس. ومن بين الدراسات التي ظهرت في العقود الأخيرة فإن أكثرها موثوقية في

الإنجليزيـة هـو كتـاب

David McLllan, *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Harper & Row, 1973).

وهنـاك سـيرة فكريـة أقـدم تحلّـل تطـوّر تفكـير ماركـس في سـياق واقعـه الأوربي وهـي

Isaiah Berlin, *Karl Marx* (New York: Time Inc., [1939] 1963.

5.

Karl Marx, *A Correspondence of 1843, in The Early Texts*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 82.

6.

Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, in *Selected Works* (Moscow: Foreign Languages Publihing House [1935] 1955), 1:34.

7. هنـاك عمـل ذو فائـدة خاصـة حـول المفاهيـم الأساسـية في النظريـة الماركسـية مثـل "نمـط الانتـاج" و"علاقـات الانتـاج" وهـو

Terrell Carver, *A Marx Dictionary* (Totowa, NJ: Barnes & Noble Books, 1987).

8.

Karl Marx, *Capital*, 3 vols., ed. Friedrich Engels (New York: International Publishers, 1967), 1:645.

9.

Marx and Engels, *The German Ideology*, Parts 1 and 3, ed. R. Pascal (New York: International Publishers, 1947), p. 39.

10.

The Class Struggles in France (1850); *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (1852); *On the Civil War in France* (1871).

11. لمعنى التعبير انظر تحت كلمة ideology في

Carver, *A Marx Dictionary*.

12.

Karl Marx, "Doctoral Dissertation," in McLellan, *Early Texts*, p. 13; see also McLellan's comments in *Karl Marx* (1973), p. 37.

13. كان هذان العملان (واللذان نشرا عام 1843) هما

Preliminary Theses on the Reformation of Philosophy and *Principles of the Philosophy of the Future*.

14.

Karl Marx, "Preface," *Economic and Philosophical Manuscripts*, in T. B. Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1964), p. 64.

15.

Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in *Karl Marx and Friedrich Engels on Religion*, intorduced by Reinhold Niebuhr (New York: Schocken Books, 1964), p. 41.

16.

Marx, "Critique of Hegel's Philosophy of Right," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, p. 42.

.17

Marx, "Theses on Feuerbach," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, p. 72.

.18

Marx, "The Communism of the Paper Rheinischer Beobachter," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, pp. 83-84.

.19

Marx, "Critique of Hegel's Philosophy of Right," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, p. 42.

20. حول معالجة من أكثر المعالجات الحديثة شمولا عن ماركس والدين مع تحليل نافذ للموضوع انظر العمل التالي (خاصة الفصول 5-1)

Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology* (London: SCM Press, 1990).

21. تعرّض ماركس لهذه المسألة باقتضاب في عدة مقالات كتبها أثناء عمله كمراسل لصحيفة نيو يورك ديلي تربيون (*New York Daily Tribune*). انظر

Trevor Ling, *Karl Marx and Religion in Europe and India* (New York: Harper & Row, 1980), pp. 68-80.

22. حول هذه النقطة انظر

R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism: An Intrduction* (Harmondsworth, Middlesex: Pelican Books [1959] 1963).

وهناك دراسة شاملة لهذه المشكلة في كل من الثورة الفرنسية وحركات ثورية جذرية أخرى في الغرب هي

J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Boston: Beacon Press, 1952).

23.

Eugen Böhm-Bawerk, “Unresolved Contradiction in the Marxian Economic System,” [1896], in *Shorter Classics of Eugen Böhm-Bawerk*, tr. Alice Macdonald (South Holland, IL: Libertarian Press, 1962).

24. انظـر الدراسـة التاليـة التـي تـرى أن أكثـر تفسـير علمـي وطبيعـي للديـن حتـى اليـوم يتحقّـق عـبر مـزج نظريـات دوركايـم وفرويـد

J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987).

